



دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة ـ بيروت

العدد الخامس عشر ـ السنة الرابعة ـ 1440هـ ـ ربيع 2019م

جناية التقنية
الحكاية الكبرى لعالم بلا روح

15

الاستغراب

AL_ISTIGHRAB

Occidentalism

دوريّة فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد الخامس عشر السنة الرابعة 1440هـ ربيع 2019م

الإمام علي (ع):

" اتَّقُوا اللهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلاَدِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْؤُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ "

نهج البلاغة

15



دوريّة فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد الخامس عشر السنة الرابعة ـ 1440هـ ربيع 2019م

للتواصل

بيروت لبنان طريق المطار مدخل مدرسة القتال

مقابل محطة (Hypco) بناية الجود، بلوك B الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى



المحتوى

حلقات الجدل

منتدى الاستغراب

عالم المفاهيم

ترجمة ملخصات المحتوى (بالانكليزية والفرنسية)





وثن التقنية وعبادة الشيء

■ محمود حيدر

ليس ثمة ما يدعو الى الاستغراب، حين يُرى الى حداثة الغرب وهي تنتقل بلا رويَّة من تقديس العقل الى تقديس الشيء الذي صنعه العقل. هذه الفَرَضية موصولة بالتساؤل عن حضارة استهلت رحلتها بعبادة العقل المحض، ثم هوت الى عبادة الفرد، وفي هذه الحال، كيف لهذه الحضارة ألا تنتهي الى عبادة الآلة؟..

الجواب سيكون مركَّباً بالضرورة. فالمسألة هنا لا تعود وحسب، الى السببية التاريخية واستقراءاتها المنطقية، وإنما أساساً الى البَدْءِ الميتافيزيقي الذي قام عليه عقل الغرب وروحه.

مفكرو الغرب من الذين آلَمَهُم المآل وشرعوا بنقد الذات، راحوا يكشفون عن رابط وطيد بين ثلاث صُوَر للإنسان الحديث: صورة الانسان المفكر، وصورة الإنسان الصانع، وصورة الإنسان الاقتصادي.

الإنسان المفكر ذو الذهن العقلاني يمكن أن يكون في الوقت نفسه قادراً على الهذيان والحُمق. والانسان الصانع، الذي يتقن صنع واستعمال الأدوات التقنية، كان قادراً منذ بدايات الإنسانية على انتاج أساطير لا تحصى. أما الانسان الاقتصادي الذي يُعرف انطلاقاً من مصلحته الخاصة، فهو انسان الاستهلاك، أو إنسان اللعب والإنفاق والتبذير. هذه الخصائص المتناقضة تبدو متداخلة بين بعضها البعض. في سياق مطالعاته النقدية لما سمَّاه "البربرية الأوروبية" رأى المفكر الفرنسي إدغار موران أن ترياق "الهذيان" و"الحمق" يمكث في أعماق العقل الحديث. يضيف: نظن في غالب

الأحيان أننا داخل العقلانية بينما لا نكون في واقع الأمر إلا داخل العقلنة. أي عقلنة ما هو غير منطقي وغير أخلاقي وغير معقول. إذ بإمكان العقلنة أن تخدم الهوى، وتقود الى الهذيان. فالانسان الصانع ينتج أساطير هاذية، ويمنح الحياة لأوثان متوحشة قاسية ترتكب أفعالاً بربرية وحروب إبادة لا تبقي ولا تذر. ومع أن هذه الأوثان هي من انتاج الذهن البشري، كما يلاحظ موران، إلا أنها تتمتع بحياة خاصة، وبسلطة تمكّنِها من السيطرة على الأذهان. وبهذه الكيفية تنجب البربرية الإنسانية معبودات تكنولوجية قاسية تدفع البشر نحو البربرية. ثم ينتهي الى القول: إننا نحن الأوروبيين نشكل آلهة تشكِّلُنا بدورها. ذلك بأن التقنيات التي أنتجها الانسان، مثلها في ذلك مثل الأفكار، ترتد ضده، وتنفلت من عقالها لتلتهم الإنسانية المنتجة لها"...

❋ ❋ ❋

بدأت الحداثة الغربية كتحولٍ إنعطافي انطلق مع هيمنة العقل. فقد طمحت من خلال هذا التحول الى استيعاب شامل لما يُزعم بأنه "اللاَّمعنى". أي، لكل ما يختزنه وعاء الغرب من قيم واعتقادات لا تقع تحت عينه الاستدلالي واختباراته التكنولوجية. حتى إذا جاءت التحولات بدت صورة الحداثة شديدة التداخل والمفارقة: من الناحية النظرية كانت الغاية من مشاريع التحرر أن يكون الإنسان هو غاية تاريخه لا مجرد وسيلة له، أما من الناحية الإجرائية فقد حصل ما يخالف هذا المدَّعى. لقد انعطفت حركة التحديث بلا هوادة نحو زمن مشحون بعنف الهويات الايديولوجية. الشاهد أن القرن التاسع عشر الذي افتتحته الثورة الفرنسية عام(1789م-1799م) وانختم بمأساة الحرب العالمية الأولى، شكّل تأسيساً لزمن العنف المشار اليه. ولمَّا انفسح التاريخ أمام القرن العشرين، بلغت قيم التنوير نهايتها المحتومة. لقد تميز هذا القرن باستشراء الشموليات الأيديولوجية التي ستبدِّد جل ما أتى به فلاسفة التنوير، ثم توغلت في أرض الغرب لتحيلها الى مسرح يشهد على فجائعيتها المرعبة. فالعقل الذي افتتح مساره بإعلان تسيُّده على الكون، ما لبث ان وقع فريسة العنف القهري لكي يسيطر على كل شيء. كان العقل الأوروبي الصناعي في تلك الحقبة مهووساً بمصنوعه حدَّ التطيرُّ. الأمر الذي حدا باللاَّهوتي الإنجيلي ديتريش بونهوفر الذي قضى ضحية النازية عام 1945، الى القول: لقد صار سيد الآلة عبداً لها، وأمست الآلة عدواً للإنسان، وحرية الجماهير انتهت الى رعب المفصلة، والتحرير المطلق للإنسان سيختم مساره بالدمار الذاتي"...

لا تبدو مآلات الحداثة التقنية في هذا السياق إلا كمحصول لعقلٍ استبد به الغلو، فانزاح عن غايته وانحدر صوب التشييئ المرّوع للإنسانية المعاصرة. هذا هو بالضبط ما أوْقَدَ حماسة هايدغر الى نقد ما جَنَتْهُ التقنية على الإنسان الحديث. لكن القضية عنده تتعدى السخط على مظاهر التقنية وأعراضها لتطاول طبقاتها الخفية والعميقة.

اتخذت التقنية في تفكير هايدغر أفقاً يجاوز ما دَرَجَت عليه التيارات النقدية، ولا سيما مدرسة فرانكفورت باعتبارها ظاهرة من ظواهر الاستلاب الرأسمالي. طفق هايدغر يقيمُها على أرض التأويل من أجل أن يكشف أبعادها القصِيَّة في ميتافيزيقا الحداثة. ولمّا وصفها بـ "الاصطناع المفروض" أراد أن يبيِّن كيف ان الانسان يفقد بسببها كل طابع ميتافيزيقي. ولأنه "فيلسوف الحنين إلى الكائن" كما يصفه عدد من قرائه، فقد عكف على كشف ما ينحجُب فيها من آثار مفجعة. جوهر التقنية بالنسبة إليه ليس بشيء تقني، وانما هو عامل مكوِّن للتفكير الميتافيزيقي في الغرب. من أجل ذلك راح يدعو إلى الاحتراس من هذا "الجوهر" الذي تأسست ملحمته الأولى مع بارمنيدس وافلاطون وأرسطو وجرى تكميله مع فلاسفة ومفكري عصر التنوير. وعلى هذا التأسيس الغائر في التاريخ، تظهر التقنية كطغيان لا رادَّ له على الحضارة الانسانية الحديثة. لذلك سعى هايدغر إلى متاخمتها بوصفها تعبيراً عن مأزق النزعة الأنسية التي تطلعت إلى تتويج الانسان كسيِّد للكون. ومعها بلغت الميتافيزيقا أوجها ونهايتها.

* * *

من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي، أنه صنع مدائن الحداثة، وما لبث إلا قليلاً حتى وقع في أسرها. كما لو أنه آنَسَ الى صنعته لتصير له أدنى الى كهوف ميتافيزيقية مغلقة. ومع ان مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحداثة انتجت تقليداً نقدياً طاول مجمل مواريثها الفكرية وأنماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة- على وزنها في تنشيط الفكر وبث الحيوية في أوصاله- لم تتعدَ الخطوط الكبرى التي وضعها لها نظامها الصارم.

بسبب من هيمنة العقل التقني، سنلاحظ ان جلَّ المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريات والأفكار جاءت مطابقة لمعايير ومقتضيات الثورة العلمية. والذي حصل ما كان ليأتي على سبيل المصادفة. فالمعاثر التي عصفت بالعقل الغربي في طوره المعاصر لم تكن حديثة العهد، بل كانت موصولة بأصلها اليوناني ولم تفارقه قط.

لقد بذلت الميتافيزيقا مذ ولدت في أرض الأغريق والى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني) لكنها ستنتهي الى معضلة استحالة الوصل بينهما. كانت ذريعتها ان العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات ولا ينبغي له العلم بما وراء عالم الحس. على هذا النحو انعطفت الميتافيزيقا الأولى نحو مفارقة سؤال الوجود كسؤال مؤسِّس، لتستغرق في بحر خضم يمتلئ بأسئلة الممكنات الفانية وأعراضها الزائلة.

❊ ❊ ❊

ظهرت التقنية كفجوة تتوسع يوماً إثر يوم في بنية العقل الغربي الحديث. لعل أشدها وقعاً توضيع العقل في مواجهة الإيمان، والتقنية في مواجهة البعد الروحي للإنسان. والنتيجة أن وقع العقل الحديث في أحادية جائرة ستجرِّده من إمكانات هائلة هي ضروريّة لتجدّده الحضاري. أمّا السبب فيعود إلى شغف العقل الحداثي غير العقلاني بعقلانية العلم ومنجزاته. فالغلو بالعقلاني حين يصل إلى حدّه الأقصى يحدثُ مساراً ارتدادياً على العقل نفسه، بحيث تظهر علاماته باضطراب السلوك وعدم القدرة على ضبط حركة التقدّم في الميادين الحضارية كافة. من المنطقي القول بإزاء فجوة التناقض بين التقدّم العلمي والإيمان، أن الأشياء والظواهر لا تتضاد أو تتصارع إلّا بين أجناسها. ولكن لم يدرك العقل التقني - وبسبب من استغراقه في دنيا الرقمية الصمَّاء - ان العلم لا يمكن ان يحتدم إلّا مع العلم، والإيمان لا يحتدم إلّا مع الإيمان. والصراع الشهير بين نظريّة التطوّر ولاهوت بعض الطوائف المسيحيّة لم يكن صراعاً بين العلم والإيمان، كما يبين الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليتش، بل بين علم يجرّد إيمان الإنسان من إنسانيّته، وإيمان شوَّه التأويل الحرفي للكتاب المقدّس تعبيراته. [تيليتش – 46]. تأسيساً على هذه الفرضية لن يكون ثمة من صراع بين الإيمان في طبيعته الحقيقية والعقل في طبيعته الحقيقية. هذا التأكيد يشمل حقيقة تالية، هي أنه لا يوجد صراع جوهري بين الإيمان والوظيفة الإدراكية للعقل.

في الحداثة التقنية حصل الانشطار المزعوم بين الحقيقتين المتلازمتين. ما أفضى الى "جاهلية جديدة" انبرى العقل يتوكَّأ فيها على المشاهدة والاختبار والتجريب. جاهليةٌ لا تعير أهمية إلا للعقل الأداتي الجزئي الاستدلالي، الذي لا شأن له سوى الاستدلال طبق قواعد المنطق الصوري.

أما الأهلية الوحيدة لهذا العقل فهي أن يصبّ القضايا المتأتية عن المشاهدة والاختبار والتجربة الحسية الظاهرية في قوالب الاستدلالات المنطقية المنتجة، ويقدم نتائج جديدة.

في ما يتصل بوجود الله سلكت الحداثة منحى إنكارياً حيناً، ولا أدرياً حيناً آخر. فالإنسان الحديث صنع لنفسه عالماً خاصًا بيده، هو عالم نسيان الله، وتفريغ المعرفة من مضمونها المقدس، والتضحية بمسؤولية الإنسان حيال الله لصالح الإنسان، وتدمير الطبيعة. والذين قالوا بهذا القول ينتهون الى الحكم التالي: "إن خير العالم الجديد الحداثي عَرَضي، وشرّه ذاتي؛ أمّا خير عالم الماضي ما قبل الحداثي فهو ذاتي، وشرّه عرضي. وهو يقصد هنا الماضي الذي كان فيه الوحي المسيحي حاضراً ومؤثراً في الوجدان الغربي.

* * *

لكي يستقيم النقاش في شأن الاستعمال الحداثي للعقل سيكون علينا ان نتساءل عن المقصود من كلمة "عقل" حين تُواجَه بالإيمان. هل المقصود بها، كما هي الحالة في الغالب اليوم، أن تُطلَق بمعنى المنهج العلمي والصرامة المنطقية والحساب التقني؟ أم انها تُستعمَل، كما كان الحال في كثير من حقب الثقافة الغربية، بمعنى منبع المعنى والبنية والمعايير والمبادئ؟

في الجواب نلحظ حالتين:

- في الحالة الأولى، أو حالة العقل الأدنى فإن هذا العقل يوفر الأدوات اللازمة لمعرفة الواقع والسيطرة عليه، ليهتم بتدبير الحياة اليومية لكل إنسان، وبالتالي فهو القوة التي تحدد الحضارة التقنية لعصرنا.

- في الحالة الثانية، أو حالة العقل الممتد، وهي التي يتماهى فيها العقل بإنسانية الإنسان في مقابل جميع الكائنات الأخرى. فهو عقل يشكل أساس اللغة، والحرية، والإبداع وحافظ القيم الإيمانية والأخلاقية.

العقل هو الشرط القبلي للإيمان -كما يبين تيليتش - لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الانجذابية إلى ما وراء ذاته. صحيح ان عقل الإنسان متناهٍ ويتحرك داخل علاقات متناهية حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. لكن هذا العقل ليس مقيداً بتناهيه، بل هو يعيه، وهو

بهذا الوعي، يرتفع فوقه. ولا يتحقق العقل إلا إذا سيق إلى ما وراء حدود تناهيه، أي إلى الحضور في المقدس. ومن دون هذه التجربة، يستهلك العقل نفسه ومحتوياته المتناهية، ويصبح مليئاً بالمحتويات اللاعقلية أو الشيطانية، فتدمره هذه المحتويات. وبهذا يصير العقل مسلّمة الإيمان، والإيمان هو تحقق العقل ولا يعود هنالك من تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل، بل يقع كل منهما في داخل الآخر.

❊ ❊ ❊

كانت التقنية حاضرة بقوة لمَّا نشر أوسويلد شبنغلر Oswald Spengler الطبعة الأولى من كتاب تدهور الحضارة الغربية The Decline of the West، في ستينيات القرن المنصرم. يومها عبرّ بعض القرّاء عن اعتراضهم على بعض نتائجه، مشكّكين باقتراب انهيار الحضارة الغربية، إلا أن غالبيّتهم كانت تتوقّع الانهيار منذ زمن طويل. لم يكن هذا بسبب الحرب العالمية الثانية. على العكس، كانت الحرب وقت حماس وتكريس تامّ للنفس من أجل هدف مقدّس، وغدت المخاوف والشكوك المقلقة بالنسبة لمستقبل الثقافة الغربية طيّ النسيان. مع ذلك كله كان واضحاً وقتذاك أن الحضارة الغربية تسير بثبات نحو الانحلال. أما كيف ستبدو صورة الانحلال في خواتيمها الأخيرة، فهذا ما أخذت تنبئ عنه الميديا منذ عقدين من سيرتها المدوية؛ إذ حوَّلت المعرفة البشرية الى مجرد رموز وأرقام وعالم بلا يقين...

محاورات

نقد روح التقنية

حوار مع أصغر طاهر زاده

نقد روح التقنية

حوار مع البروفسور أصغر طاهر زاده

جاءت هذه المحاورة لتضيء على عدّة نقاطٍ مهمّةٍ حول التطور التكنولوجي، أجاب فيها الباحث الإيراني البروفسور أصغر طاهر زاده عن جملة مسائل تمحورت أساساً حول مدى قدرة الإنسان على إدراك الكيفيات التي يفيد منها الإنسانية المعاصرة من وسائل وأدواة التقنية الحديثة دون أن تنساق إلى سلطانها المفضي إلى التشيّؤ والاستلاب والخضوع. وعليه كانت إجاباته تمهيداتٍ لبلورة حلولٍ هادفةٍ لضبط العلاقة بين الإنسان والتقنية، وسبر أغوار الجدليّة القائمة بين العلوم الغربية والعلم الديني.

المحرّر

السؤال: ما هو الحجم المقبول للاستفادة من الأدوات والوسائل بالنسبة إلى الفرد أو المجتمع أو الحضارة؟

الجواب: قبل الإجابة عن سؤالكم، أقول في تأييد كلامكم: أجل، إذا أردنا العبور من حضارةٍ إلى حضارةٍ أخرى، ترِد الكثير من الأسئلة في البين، وهي أسئلةٌ تثبت أن الموضوع مورد البحث قد دخل في فضاءٍ من الغموض بسبب غلبة الحضارة الغربية، وأرى بدوري أنّ هذه الأسئلة ما لم تتمّ الإجابة عنها بشكلٍ واضحٍ، لا يمكن اجتياز ثقافة الحداثة. وأما في ما يتعلق بسؤالكم لا بدّ من التدقيق في هاتين المقدمتين، وهما أولاً: إنّ على الإنسان أن يتخلّق بأخلاق الله. وثانياً: إن الله قد أقام نظام الإيجاد والخلق على أساس الأسباب والمسبّبات. وبالالتفات إلى هذا الأمر نعلم أن الإنسان سيصل في نهاية المطاف إلى أنه لا يفكر بأيّ شيءٍ إلا ويتجلى له ذلك الشيء في يوم القيامة. ومن هذه الناحية يتعيّن على الفرد أن يعدّ مقدمات حياته الأخرويّة في هذه الدنيا،

ـ مصدر الحوار: مستل من كتاب (علل تزلزل تمدن غرب) لكاتبه أصغر طاهر زاده.
ـ تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

وأن يعمل بالتدريج على خفض حاجته إلى هذه المعدات حتى يصل بها إلى الحدّ الأدنى. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الإنسان ما لم يصل إلى مقام العقل وما دام لا يزال باقياً في مقام النفس، يحتاج إلى الآلة والوسيلة في رفع حوائجه. وقيل في تعريف النفس: (النفس هي الكمال الأول لجسمٍ آليٍّ ذي حياة). وعليه فإنّ مقام النفس هو مقام الحاجة إلى الآلات والأدوات، خلافاً لمقام العقل حيث يعمل الإنسان في ذلك المقام على إيجاد حوائجه دون آلات أو أدوات. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإنسان في موطن النقص يحتاج إلى أداةٍ وآلة. ولكن حيث لا يعدٌّ هذا النقص من ذاتيات الإنسان، فإن الحاجة إلى الآلة والأداة لا تكون من ذاتيات الإنسان أيضاً، ويكون في موطن عدم الأداة والآلة. وعليه، بالالتفات إلى أنّ القيامة تمثل مقام أبديتنا، وهناك نعمل على رفع حوائجنا دون الحاجة إلى أداة، ونقضي مآربنا بإرادتنا، علينا أن نحدّد موضع الأدوات في الحياة الدنيوية، وأن نوليّها من الأهمية بمقدار حجمها. وقد رسم القرآن الكريم خصوصية القيامة بقوله تعالى: (**تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ**)[1]. لأن طبيعة القيامة بحيث لا يطلب الإنسان شيئاً إلا وخلق له دون أدوات.

عندما لا تكون الحاجة إلى الأداة من ذاتيات الإنسان، ومع ذلك يصبح الإنسان أسيراً ومرتهناً بيد الأدوات، ثم ينتقل إلى القيامة مشحوناً بهذه الصفة فإنّ الأمر سيتطلب منه تحمل مشقّةً لسنواتٍ طويلة حتى يتحرّر من هذه الحالة، وعليه يجب من خلال النظر إلى القيامة أن نرى مدى وحجم ما يجب الاشتغال به من الأدوات والوسائل في الحياة الدنيويّة. إنّ أصحاب الجنّة بسبب اعتمادهم على الله يخلقون ما يريدونه، لأنّهم بواسطة الملكات التي حملوها معهم إلى الجنّة في إطار التوكل على الله، لا يكونون مكبّلين بأصفاد الأدوات. وأمّا أصحاب النار فحيث إنّهم يفتقرون إلى التوكّل على الله، ويعتمدون بشكلٍ مفرط على الأدوات والوسائل الدنيوية، لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً لأنفسهم في عالمٍ تتقطع فيه الأسباب، لأنّ كلّ اعتمادهم على الوسائل الدنيويّة لا على الله سبحانه وتعالى، في حين لا وجود للأدوات والوسائل الدنيوية في ذلك العالم. وفي الحقيقة فإنهم لا يمتلكون اعتماداً وتوكلاً على الله حتى تتمّ تلبية حوائجهم بمجرد طلبها من الله، لأنهم لم يعدّوا العدّة كي يمتلكوا هذه المَلَكات في حياتهم الدنيا.

إنّ من بين مراحل السير والسلوك هي أن يعمل الإنسان على بناء قيامته في هذه الدنيا، وعليه في هذا السياق أن يتجرّد في المرحلة الأولى من الارتهان للأدوات والوسائل، وأن يعمل في المرحلة الثانية على الخلق دون الاعتماد على الأدوات. وقد قيل في ذلك: (العارف يخلق بهمته)[2]، وذلك

[1] - البقرة: 166.

[2] - انظر: صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 1، ص 267.

لأنه قام بتقوية الجانب المتجرّد من وجوده. وكلما غلبت الناحية المادية من وجودنا اشتدت حاجتنا إلى الأدوات والسبل، وفي المقابل كلما قويت الناحية المعنوية من وجودنا، أصبحنا أكثر تحرُّراً من الأدوات.

إننا في يوم القيامة سنواجه ذاتنا الواقعيّة والحقيقيّة بأنفسنا، إنّ القيامة تمثل مقام أبديتنا، إذاً يتعيّن علينا أن نقيّم أنفسنا في هذه الدنيا على أساس قواعد يوم القيامة، كي نتمكن من التعرّف على أنفسنا بشكلٍ صحيحٍ. قال الإمام علي (عليه السلام) بشأن القيامة: "قد ضلت الحيل وانقطع الأمل"[1].

إن هذه الأدوات لا تمثل الرأسمال الأبدي بالنسبة لنا، إنمّا رأسمالنا يكمن في التحرّر من هذه الأدوات، فعلينا أن نصل إلى بصيرةٍ يمكن لنا معها أن نقيّم أنفسنا بوصفنا فوق الأدوات والآمال والسُبُل. يقول العرفاء: يتم تزويدك في بادئ الأمر بجناحين كي تطير بهما، ثم يُنتزع منك الجناحان كي تواصل التحليق بدونهما. كما يتم تزويدك بالأسنان والطاقة كي تلتفت إلى وجود هذه الاستطاعة من نفسك، ثم تؤخذ هذه الأدوات منك كي تعثر على مقدرتك على تناول رزقك المعنوي وطاقتك الروحانية دون هذه الأدوات والسُبُل. وفي الحقيقة فإن تجريدنا من هذه الأدوات لا يهدف إلى سلبها منا، وإنما يراد تزويدنا بما هو أسمى وأرقى منها. حيث نستغني عن الأسنان لا أن نستغني بالأسنان. وهذا هو المراد من قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام): "استغناؤك عن الشيء، خير من استغنائك به"، لأنّ الاستغناء أسمى من الامتلاك.

إنّ مسار الحياة يبدأ بالحاجة إلى الأدوات والسبل، ويجب أن ينتهي إلى الاستغناء وعدم الحاجة. فإذا بلغت شدّة حاجة الإنسان إلى الأداة والسبل حداً استحوذت على روحه ونفسه على أمد الحياة، لن يكون بوسعه الحصول في الأبدية على حياةٍ مريحةٍ وخاليةٍ من المشقة والعنت. إنّ الذين يبلغون سنّ الشيخوخة ولا يتمكنون من التحرّر من الأدوات والوسائل في مسيرة حياتهم، يبقون رازحين في مرحلة الطفولة. أما شيوخ المدرسة التوحيديّة فيمثلون عالماً معتزلاً فهم أسمى من الدنيا، ناهيك عن أن يكونوا من المبتلين أو المفتتنين بها.

بالالتفات إلى هذه المقدمات، نجيب عن السؤال المتعلق بمقدار الاستفادة من الأدوات والسبل، بالقول: إن ذلك يتوقف على ظروف الأفراد، فالطفل كلّ وجوده متوقفٌ على جسمه، فيجب إذاً أن ينمو جسمه، بيد أنّ المجتمع يتعيّن عليه ـ إلى جانب الاستفادة من البركات والنعم المادية في

[1] - نهج البلاغة، الخطبة رقم: 83.

إطار تلبية حاجاته الدنيويّة ـ ألا ينفصل عن أفكار الحكماء، وعلى الحكماء بدورهم أن يعملوا أبداً على توجيه المجتمع نحو أهدافه العالية. فلا تتم التضحية بالتوجهات المعنويّة أو تجاهلها تحت ذريعة التنمية الاقتصادية. لقد قام الإمام علي (عليه السلام) في فترة حكمه تحت غطاء التنمية بتقديم الله على الساحة الاجتماعية بأروع صورةٍ. هناك في الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية سعيٌ إلى توفير الرفاه للمجتمع، إلا أنّ الرفاه المادي لا يشكل المشكلة الأصلية والرئيسيّة للمجتمع في الحكومة الدينية. في المجتمع الديني يعمل كلّ شخصٍ بحسب مرتبته الإيمانية تجاه الحقائق المعنويّة على توظيف الحدّ الأدنى من الأدوات والوسائل، كما ينظر الحكيم إلى الأدوات والوسائل بوصفها حُجباً، ويسعى على الدوام إلى النظر إلى الله بوصفه مسبب الأسباب. إنّ المجتمع الذي يستنير بنور الحكمة الإلهية، لا يعطي أدنى أهمية للأدوات، وقال (رينيه غينون)[1] في هذا الشأن: في التاريخ الماضي كان الناس يفكرون بشكلٍ خاصٍ، وقد عرّفوا الحياة بحيث لم يكونوا بحاجةٍ إلى هذه الكميّة الكبيرة من الأدوات والوسائل، لا أنهم لم يكونوا قادرين على صنعها. فعلى طول التاريخ قامت المجتمعات بصنع الأدوات التي تحتاجها، ولكنّها لم تفسر نمط الحياة لنفسها كما هو حاصلٌ مع المجتمعات الراهنة حيث تتلخص حياتها في الابتلاء بأنواع الأدوات والوسائل، بحيث تحتاج إلى الاستعانة بالتكنولوجيا حتى في فتح أبواب البيوت وإغلاقها.

آمل أن أكون بعد طرح هذه الأبحاث قد استطعت إيضاح هذه المسألة، وهي أنّ الناس هم الذين يقررون اتخاذ نمط الحياة الذي يرغبون به، وأنّ كلّ حياةٍ تخلق احتياجاتها الخاصة، وأنّ مهمة أصحاب المصانع والفنون في كلّ مجتمعٍ تتلخص بشكلٍ عامٍ في تلبية هذه الاحتياجات. إن عالم العلوم التجريبية لم يبادر أولاً إلى صنع المصباح الكهربائي ليفكر بعد ذلك كيف يمكن أن يستفيد منه، وإنما أدرك أولاً حاجة الناس في المدن الكبيرة إلى البقاء مستيقظين حتى ساعاتٍ متأخرةٍ من الليل، ثم عمل على صناعة المصباح الكهربائي لهذه الغاية. وعلى هذه الشاكلة ظهرت سائر الوسائل والأدوات التكنولوجية الأخرى. ويجب أن يتمّ توجيه الاهتمام الأكبر إلى هذه النقطة، وهي عدم نسيان العلاقة بين تعريف الإنسان المادي والحسّي للحياة والسقوط في الاحتياجات المتنوّعة. وفي هذا السياق يأتي تأكيدنا على أنه لو تبلور الاهتمام بالحضارة الإسلامية في مجتمعنا، وتمكن الناس من تعريف أنفسهم في فضاء الحضارة الإسلامية، فإنهم سيعملون على إظهار

[1] - رينيه غينون (1886 ـ 1951 م): كاتبٌ ومفكرٌ فرنسيٌّ. اعتنق الإسلام واتخذ لنفسه اسم (عبد الواحد يحيى). لا يزال مؤثراً في مجال الميتافيزيقا والعلوم المقدسة والدراسات التقليدية والرمزية والاستهلالية. أقام في آخر حياته في القاهرة حيث تعرّف على الشيخ محمد إبراهيم، وتزوج من ابنته سنة 1934 م، وأنجب منها أربع أبناء، حصل على الجنسية المصرية ورفض العودة إلى فرنسا. ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة. المعرّب.

الحاجات الخاصة بتلك الحياة في ظلّ تلك الحضارة، ويحافظون في الوقت نفسه على تطلّعهم إلى أفق ما وراء الأدوات والوسائل المادية.

يجب التدقيق في تحديد موضع تلك الأدوات والوسائل في شخصية الإنسان. ولتوضيح هذا الأمر يجب الالتفات إلى نقطتين، وهما أولاً: ما هي المرحلة التي يقف الإنسان فيها حالياً من بين المراحل الإنسانية. وثانياً: هل تلعب الأدوات دوراً واحداً بالنسبة إلى جميع الناس. إن الناحية السلبية من التكنولوجيا الغربية ترجح اليوم بالنسبة إلى أكثر الناس على الناحية الإيجابية منها، وقبل أن يتوصلوا بواسطة الأدوات إلى الأهداف التي رسموها لأنفسهم، تعمل التكنولوجيا على صنع الأهداف لهم، وتدفع بهم نحو أهداف الحياة الغربية. في حين لو تمّ تحديد موضع الأدوات في الحياة، يكون لكلّ أداة ـ بالنسبة إلى كلّ شخصٍ وفي إطار تعريفه لحياته ـ معنًى ومفهومٌ خاصٌّ، ومن هنا قد تمثل هذه التكنولوجيا قيمةً بالنسبة إلى مجتمعٍ ما، ولا تمثل أيّ قيمةٍ بالنسبة إلى مجتمعٍ آخر. وهذا كله في ما لو قام الناس منذ البداية بتعريف الحياة وغايتها بالنسبة لهم. ومن هذا المنطلق ذكرنا أنّ دورَ الأدوات رهنٌ بإنسانيّة الفرد والمجتمع. إن المجتمع بمقدار استفادته من الحكماء والهدف الذي يحددونه، لا يكونون مرتهنين للتكنولوجيا، لأنّ الحكيم شخصٌ قد بلغ نوعاً من الوحدة الشخصية، والحكيم المطلق هو الله، وإنّ الأنبياء والأئمة الأطهار (عليهم السلام) هم مظاهر الحكمة الإلهية. يمكن للحكيم ـ من منطلق وحدانيّته الشخصيّة ـ أن يعيّن مقدار الأدوات للمجتمع. ولو ابتعد المجتمع عن الحكماء، يكون في الحقيقة قد ابتعد عن الوحدة الشخصية والانسجام اللازم، وسقط في مغبة التكثر والانفصال، وبالنظر إلى أنّ الكثرة تنافي الوحدة، سيؤدي به ذلك إلى الاضطراب والقلق في روح الفرد والمجتمع، وبالتالي فإنّه سيطلب اللجوء من أداةٍ إلى أداةٍ أخرى، ويرى النجاة، خطأً، في تغيير الأدوات لا في تجاوزها والاستغناء عنها.

إنّ هذه النقطة تثير الاهتمام، وهي أن حياة الناس في المجتمع إذا استحوذت عليها الأدوات، فإنهم سيعيشون في اضطرابٍ دائم، لأنّهم سيعلقون الأمل في كلّ يوم على تقنيةٍ جديدة، وإنّ كلّ تقنيةٍ جديدةٍ ستحمل في أحشائها أملاً بتقنيةٍ أخرى أحدث منها، وإنّ عقد الآمال على التقنيات الأحدث يمثل إعلان طلاق مع التقنيات السابقة، وهكذا دواليك. في ظلّ هذا الفضاء لا يمكن لنا أن نعقد الأمل بشيءٍ نواصلُ به حياتنا حتى نستيقظ في الغد لنواجه منافساً جديداً يخلق فينا حاجةً جديدةً بحيث لا يمكن لنا معها الاقتناع بالتقنية السابقة.

لو لم يمتلك المجتمع تعريفاً منطقياً لنفسه، وأدمن على استخدام الأدوات والوسائل، فحيث إنّ الأدوات لا تنتهي، والمادة قابلةٌ لتغيير صورتها إلى ما لا نهاية له من الصور، فإنها

سوف تستحوذ على الإنسان بشكلٍ مطلقٍ وتسلب منه الاستقرار والهدوء والطمأنينة.

انطلاق الخيال

السؤال: هل يُعدّ ظهور جميع هذه الأدوات المتنوّعة أمراً مرتبطاً بالثقافة الغربية، أم هو استعدادٌ كان موجوداً في جميع الشعوب على طول التاريخ؟

الجواب: إن جميع الناس يتمتعون بقوة الخيال، ويمكن لكلّ شخصٍ أن يتصوّر صورةً ويسعى إلى تحقيقها في حياته، فإذا لم يكن في البين هدفٌ متعالٍ يضبط سلوك الإنسان، فإنّ الأخيلة المتنوّعة ستدفع الإنسان إلى خلق أعمالٍ متنوّعة، ولكن هذا في حدّ ذاته لا يُعدّ كمالاً. وعندما يتخذ المرء قراراً بتحقيق وتطبيق ما يتخيّله على أرض الواقع، يعمل على مصارعة الطبيعة حتى يصنع الصورة المنشودة له. إنّ الهيولى الأولى أو المادة الأولية قوةٌ محضةٌ وتقبّلٌ صِرفٌ، بمعنى أنها تتقبل جميع الصور. وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان أن يفرض على الطبيعة ما لا نهاية له من الصور. يكفي أن يروم الفرد صنع شيء، حتى تكون الطبيعة طوع بنانه، مهما كان الشيء الذي يروم صُنْعه غبياً.

إنّ الشخص الذي لا يرى أيّ قيمةٍ لحياته، ويرى الحياة الدنيا غايةً له، ينفق كلّ عمره كي يترجم ما تخيّله على أرض الواقع وخارج مخيلته. إنّ ما تحقق في الغرب هو اعتباره هذا النوع من الأخيلة تحقيقاً علمياً، ولذلك نلاحظ أنه منذ القرن السادس عشر للميلاد أنفق الغربيون آلاف الساعات من أعمارهم في المختبرات كي ينتجوا ـ باسم التحقيق العلمي ـ ما نعرفه حالياً ودخل في دائرة حياتنا من المعدات والأدوات التكنولوجية الحديثة.

السؤال: عندما لا تتمكن المجتمعات الإسلامية من إبداء مقاومةٍ ملحوظةٍ في مواجهة ثقافة الغرب، فما هي النتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها في انتقاد الثقافة التكنولوجية؟

الجواب: في تقييمنا للمجتمع الإسلامي ونسبته مع ثقافة الغرب يجب ألاّ نقصر النظر على مجرّد الصورة المستغربة من المجتمعات الإسلامية، ونغض الطرف عن إرادة هذه المجتمعات التي تتطلع إلى الحياة القدسية وإلى ما وراء أهداف الحياة الغربية. إن لدى المجتمعات الإسلامية أهدافها الخاصة، غاية ما هنالك هو أن التصوّر العام لا يرى في الاستفادة من التكنولوجيا الغربية ما يتعارض أو يتنافى مع تلك الأهداف. إن الذي تسعى إليه الأبحاث النقدية في الغرب هو التذكير بهذا الأمر وهو أن هذا لا يتحقق بشكلٍ عام، وقبل أن نتمكن من تطويع التكنولوجيا لأهدافنا، نجد أكثر أبناء شعبنا متأثرين بالثقافة المحمولة إلينا على متن التكنولوجيا الغربية. وحيث ترى

المجتمعات الإسلامية قيمةً جوهريةً لأهدافها، فإنها إذا وصلت إلى هذا المستوى من الوعي وأدركت أن الاقتراب من التكنولوجيا الغربية سيقضي على الثقافة الوطنية، فإنها لا محالة سوف تحتاط لنفسها ولن تفرط في استخدام التكنولوجيا، وتبدأ في هذا الشأن بنفسها.

إنّ المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية بحيث إنّها ستدرك الأضرار الثقافيّة المنبثقة عن التكنولوجيا الغربية عاجلاً أم آجلاً. وبطبيعة الحال يجب علينا أن نفصل حساب حكومات المجتمعات الإسلامية ـ التي هي في الغالب عميلة للغرب ـ عن حساب الشعوب المغلوبة على أمرها. والسرّ في ذلك يكمن في أن المجتمعات الإسلامية تتجه نحو التوحيد، رغم أنها ترزح حالياً تحت نير الثقافة الغربية في غفلةٍ تاريخية. ولا يزال هناك الكثير من المسائل المتعلقة بالثقافة الغربية وأثرها في تحطيم الروح الإسلامية لم يتم طرحها ومناقشتها بشكلٍ صحيحٍ وجاد... وإلا فإن الناس عندما يدركون أن قبح الثقافة والحضارة الغربية لا يكمن في مجرد معاقرة الخمور والإباحية الجنسية فحسب، بل إن روح هذه الثقافة يعارض الطهر والقداسة، سيتخلَّوْن عنها بالكامل ويُطلّقونها طلاقاً بائناً. إذاً يتعيّن علينا ألاّ نتجاهل وفاء وإخلاص المجتمعات الإسلامية للروح التوحيديّة الإسلامية الخالصة. وعلى هذا الأساس عندما نلتفت إلى أن الناس يعيشون حياتهم بمقدار وفائهم وإخلاصهم للثقافة الصحيحة، لا بمقدار ما يتجلى في ظاهر حياتهم، يجب ألاّ يستولي علينا اليأس والقنوط لمجرد مشاهدة بعض الظواهر الغربية في حياتهم، بل يجب أن يحدونا الأمل بتراجعهم عن تلك الحياة.

نقد التكنولوجيا والاتكاليّة

السؤال: مع افتراض النقطة المتقدمة هل يمكن أن يترتب على نقد الغرب في اللحظة الراهنة ـ حيث التكنولوجيا الغربية تهيمن على جميع مناحي الحياة ـ تأثيرٌ عمليٌّ وقصيرُ الأمد؟

الجواب: نعم يمكن قول ذلك من بعض الجهات، وبشكلٍ عام هناك ثلاثة أنواع من الأشخاص في ما يتعلق بمواجهة الثقافة الغربية، ويمكن بيان هذه الأنواع الثلاثة على النحو الآتي:

النوع الأول: هم أولئك الذين إذا أدركوا نقاط الضعف الجوهرية في الثقافة الغربية، فإنهم يتحلَّوْن بالشجاعة والإرادة الكافية للوقوف في وجه جميع العلاقات الاجتماعية الناتجة عن تلك الثقافة الخاطئة. وهذا الأسلوب أشبه بنهج الأنبياء حيث كانوا يقفون بكلّ وجودهم في مواجهة ثقافة الكفر في عصرهم.

النوع الثاني: هم الأشخاص الذين يتمتعون بقوةٍ وإرادةٍ نسبيةٍ. وهؤلاء عندما يدركون نقاط

ضعف الثقافة الغربية، يسيرون على هامش الثقافة السائدة في المجتمع بحيث لا يقعون في مخالبها، ولكنهم في الوقت نفسه لا يرون في أنفسهم إرادة الوقوف في وجهها، وهؤلاء سيتمكنون في نهاية المطاف من إنقاذ أنفسهم.

النوع الثالث: الناس العاديون الذين يدركون أنّ هذه الثقافةَ قبيحةٌ، ولكنهم لا يمتلكون القدرة على مواجهتها. إن هؤلاء في الوقت الذي يعبرون عن وفائهم وإخلاصهم لثقافتهم الأصيلة، إلا أنهم لا يستطيعون اختيار طريق آخر غير الطريق الذي رسمته الثقافة الغربية أمامهم، أو أن يُبدوا مقاومةً في مواجهة أزواجهم وأولادهم الذين اختاروا لأنفسهم نمطاً غربياً في الحياة. ولكنهم في واقعهم غير منبهرين بتلك الثقافة. وهذه الجماعة متى ما سنحت لها الفرصة للخلاص من الثقافة الغربية، فإنهم سيبادرون إلى اغتنامها وتخليص أنفسهم وأهليهم؛ لأنّ الثقافة الغربية لم تستحوذ عليها إلى الحدّ الذي يتنكرون معه لدينهم. إن سرّ هؤلاء يكمن في طلب شيءٍ آخر، على الرغم من أنهم لا يرون من الناحية العملية مؤشراً محدداً على ذلك الطلب.

وفي قبال هذه الشخصيات الثلاثة، يمكن تصوّر شخصٍ رابعٍ يتماهى مع ثقافة الغرب بالكامل وينصهر في تلك الثقافة تماماً. إن هذا الشخص لا يكتفي بتبني التكنولوجيا الغربية فقط، وإنما يضيف إلى ذلك الإيمان بالثقافة التكنولوجية أيضاً، وحيث إنّ روح الثقافة الغربية تعارض القداسة، لا يسعه البقاء وفياً ومخلصاً للثقافة التوحيدية، وسوف ينفصل حتماً عن الثقافة التوحيدية. إن المشكلة الرئيسة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية تتلخص في هذا النوع الرابع من الأشخاص الذين هم على الرغم من قلتهم، إلا أن القائمين على الثقافة الغربية وساسة الغرب يتخذون منهم أذرعاً لبسط سيطرتهم على جميع شؤون العالم الإسلامي. إنّ نقد الثقافة الغربية لا يضيّق الخناق على هذا النوع من الأشخاص ويمنعهم من النشاط في المجتمع فحسب، بل ويمثل مشعل هداية أمام الجماعات الأخرى كي يتلمسوا طريقهم للخروج من معضلة الحياة الغربية. إن المجتمعات التي تمكنت من إنقاذ نفسها من شخصية النوع الرابع، قد عملت على تخليص نفسها من الاستئصال التاريخي وانعدام الهوية.

اختلاف العلم الغربي عن العلم الديني

السؤال: لو قام علماء الكيمياء باكتشافاتهم في إطار الرؤية التوحيدية، هل كان ذلك يُحدث فرقاً في النتيجة عن اكتشافاتهم التي تمّت في إطار الرؤية غير التوحيدية؟

الجواب: لا بدّ من الالتفات إلى أن العالم من وجهة نظر القائل بأنه عبارةٌ عن آياتٍ إلهيةٍ،

يختلف ـ بشكلٍ جوهريٍّ ـ عن وجهة نظر العالم الكيميائي الذي يعتبر أنّ العالمَ عبارةٌ عن عناصرَ ميتةٍ لا تكمن من ورائها أيّ إرادةٍ مقدسة. ففي الرؤية الثانية يسمح الإنسان لنفسه بجميع أنواع التصرّف في الطبيعة وعناصرها، وإن النتيجة المترتبة على هذا التصرف المنفلت هي ما نراه من الواقع الراهن حيث تعاني البشرية من التلوث الطبيعي الكارثي، كما قام هذا العلم بصنع عقاراتٍ اضطرت معها الولايات المتحدة الأميركية إلى إقامة مشروعٍ يمتد لخمسين سنة من أجل القضاء على التداعيات والتبعات السلبية التي ترتبت على الأدوية الكيميائية على أمد قرنين من الزمن.

إن عالم الكيمياء الذي يسعى إلى التعرّف على قوانين عالم الوجود والتوصّل من خلالها إلى بعض النتائج، يختلف عن الكيميائي الذي لا يؤمن بوجود نواميس في العالم، وبذلك يختلف توجههما إلى العالم ولا تكون نتائج أعمالهما واحدة. لقد تمخض علم الكيمياء عن الأسمدة الكيميائية التي أخرجت التربة الهولندية بعد خمسين سنة من الخدمة حيث أصبحت غيرَ قابلةٍ للحياة، الأمر الذي دعا السلطات الهولندية إلى إصدار قانون يحظر بموجبه استخدام الأسمدة الكيميائية في عموم البلاد إلى الأبد.

إذا كانت هناك نظرةٌ من قبل العلماء إلى نواميس العالم، فإن ذلك سيؤدي إلى الاقتصاد في استهلاك الطاقة واستثمار الطبيعة في إطار الأهداف الإنسانية، وبذلك لن يعمل على تحطيم الطبيعة، ولا يضطر بعد ذلك إلى صرف كل هذا الوقت الثمين من أجل القضاء على تبعات إساءة استغلال الطبيعة لتلبية مآربه الدنيوية. وتكمن المشكلة الكبرى في أننا نرى التعاطي مع الأدوات عملاً، ولا نعتبر ذكر كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) عملاً. إن أعمارنا هبةٌ إلهيةٌ، ويجب علينا في هذه الحياة أن نعمل على تطهير قلوبنا وتزكية أنفسنا. عندما يتمّ تجاهل تزكية النفس، سوف يتم إنفاق وقتٍ طويلٍ من أعمارنا في تغيير الطبيعة، وفي ظلّ هذه الأوضاع يفقد الإنسان هويته من الناحية العملية.

إن مراد أولئك الذين يقولون: "إنّ العلم الحديث علمانيٌّ"[1]، هو أن العلم الحديث لا ينظر إلى الجهات المعنوية الجارية في الوجود، لأنّ العلم عبارة عن وحدة وزن وقياس، وما لا يمكن قياسه أو وزنه لا يمكن أن يكون متعلقاً لذلك العلم. صحيح أنهم يقولون أن العلم لا شأن له بالدين أو اللادينية، ولكن يجب الالتفات إلى أن العلم حيث يكون غريباً عن الدين، فإنه سوف يؤدي إلى نفي الدين من الناحية العملية، وسوف يتخذ موقف المنكر للدين لا محالة. وفي هذه الرؤية لا تكون نتيجة العمل في إطار الرؤية التي تنظر إلى الإنسان والطبيعة بوصفهما من الأمور المقدسة، شيئاً واحداً.

[1] - انظر: الدكتور داوري، مقاله تجدد وسكولاريسم (التجدد والعلمانية)، ص 11.

إن غاية العلم في الرؤية الغربية ـ الأعم من زاوية الكيمياء أو الفيزياء وغيرهما ـ هي بسط السيطرة على الطبيعة والتصرّف فيها، وهذا على النقيض تماماً من الثقافة الدينية التي يتم فيها توظيف العلم من أجل إدراك واكتشاف الحقيقة والتواصل معها. عندما يكون الهدف هو السيطرة على العالم والتصرّف فيه، فسوف يتمّ إنكار جميع العلاقات بين معرفة العالم والأخلاق، في حين لو كانت الرؤية التوحيدية هي الأساس، لما أمكن لهذا النوع من العلوم أن يستمر بهذه الهوية، لأن شرائط ظهور هذه العلوم تقضي على الاعتدال الضروري واللازم في الحياة البشرية.

إن الانتشار السريع للعلم الحديث في الحضارة الغربية في ضوء الاتجاه إلى العالم المحسوس، إنما أمكن منذ أن تعرّض العلم الإلهي للهجوم، بحيث إنّ ما نراه اليوم في العلوم الحديثة إنّما قام على أساس الماديّة أو إنكار الحكمة الدينية في الحدّ الأدنى، ولذلك يمكن القول: إن ظهور هذا النوع من العلوم في العالم الإسلامي غير ممكنٍ أبداً. وبهذا التحليل يجب القول: إن العجز في صنع التكنولوجيا الحديثة هو عين الكمال.

عندما يفقد الإنسان هويته ومفهومه، فإنّه بدلاً من العيش في أحضان الطبيعة من أجل التقرّب من الله، يتحوّل كلّ همّه إلى تغيير الطبيعة من أجل إثبات هويته. في هذه الرؤية ستكون وجهة العلم ـ الأعم من علم الكيمياء والفيزياء وغيرهما ـ هي الذهاب إلى محاربة الطبيعة، وأن ينهمك الإنسان في هذه الحرب على أمد الحياة إذا أمكن تسمية ذلك (حياة)، وينفصل عن حياته الحقيقية المتمثلة بالتقرّب إلى الله. وعلى كلّ حال يمكن القول اعتماداً على ما تقدم بيانه باختصار: لا شك في أنّ علم الكيمياء من وجهة نظرٍ توحيديّةٍ، ليس هو العلم المعروف حالياً بـ (علم الكيمياء)[1].

السؤال: ألن يتعرّض الشخص الذي يريد التماهي مع الأوضاع التقنية للعالم المعاصر إلى الانسحاق تحت عجلاتها؟

الجواب: لا بدّ بطبيعة الحال من الانسجام والتناغم مع الأدوات الراهنة في العالم. من ذلك على سبيل المثال: إذا كانت المسافة بعيدةً جداً يجب استخدام السيارة، ولا يمكن الاكتفاء بركوب الخيل والحمير والبغال. ولكن الكلام هو أن عليكم ألاّ تنظروا إلى السيارة بوصفها نعمةً مطلقةً، بحيث يتم تجاهل التبعات التي ترتبت على اختراع السيارة. عندما نلتفت إلى هذه الناحية سوف لا نعطي الأدوات والتكنولوجيا الراهنة أكبر من قيمتها الحقيقية، ونقتصر في استخدامها على حدود الحاجة، ولا تكون التكنولوجيا غاية مطمحنا. وفي هذه الحالة لن نتجاهل الأضرار التي تلحقنا من

[1] - للوقوف على المزيد يرجى الرجوع إلى مقال: تمدن زائي شيعه (بناء الحضارة الشيعية)، للمؤلف.

ناحية هذه الوسائل والأدوات، والأهم من ذلك ألاّ نعتبر ملاك تنمية وعدم تنمية المجتمع في وجود وعدم وجود الوسائل والأدوات.

إن الماكنة ـ على حدّ تعبير بعض العلماء ـ قد ساهمت في القضاء على الترابط الأسري وصلة الرحم والإحسان إلى الوالدين. وقد تحول التواصل الصحيح والطبيعي والإنساني إلى مجرّد علاقات عابرةٍ وغير طبيعيةٍ. إننا في العالم المعاصر لا نمتلك علاقات اجتماعيةً ولا نتواصل مع الآخرين. إن نمط الحضارة الراهنة بحيث لا نعمل على الاستفادة من الفرص، وإنما نعيش على الدوام هاجس المستقبل، وإن قلوبنا في اللحظة الراهنة تخفق على مستقبل لم يحن أوانه، وبالتالي فإننا لا نستفيد من لحظتنا الراهنة، ثم حيث نواجه المرحلة القادمة نحمل معنا ذات القلق. بمعنى أن حياتنا بأجمعها تغدو عبارة عن عدم استقرارٍ متواصلٍ، ولا تتوفر على فرص الحياة.

صحيح أننا لا نستطيع في اللحظة الراهنة أن نتخذ خطوةً محددةً ومباشرةً، بيد أننا إذا تعرّفنا على الحضارة الإسلامية، وناقشنا روح ومنشأ الحضارة الغربية، فإن الطريق إلى الانفصال عن الحضارة الغربية من جهة، والاقتراب من ظروف تحقق الحضارة الإسلامية من جهةٍ أخرى سوف ينفتح بالتدريج. والأهم من ذلك هو تقوية روح المقاومة في مواجهة الإعلام الداعي إلى تغريب المجتمع أكثر فأكثر.

ومن خلال مقاومة الإعلام الداعي إلى مزيد من الاغتراب، تتجلى في أذهاننا معتقداتٌ جديدةٌ، وندرك أننا إذا سمحنا لأنفسنا بأدنى غفلة، فإننا سنفقد جميع مدخراتنا التاريخية المعنوية العظيمة، ويتمّ القضاء على سرّ بقائنا وهويتنا، وهي الهوية التي فتحت لنا الطريق إلى سماء المعنوية، وتفتح أفئدة الناس على الحقائق اللامتناهية، كي نعيش أحياءً ضمن تلك الحقائق.

السؤال: ما هو سبب تغيّر التقنية واتباع الناس لهذا النمط من الحياة؟ وبعبارةٍ أخرى: لِمَ تتخذ الحياة والتقنية شكلاً جديداً على الدوام، وتتخلى عن أنماطها القديمة؟

الجواب: إن الإنسان يعمل دائماً على رسم بعض الأهداف لنفسه، ويسعى جاهداً إلى تحقيق تلك الأهداف، وربما حالفه النجاح في ذلك وقد لا يحالفه. إننا نعتبر العالم وسيلةً للوصول إلى أهدافنا، فإذا تمّ إعداد تلك الوسيلة ـ بمعزل عن الأدوات والوسائل العادية في التاريخ البشريـ على أساس أهداف وغاياتٍ خاصّة، فسوف تظهر بوصفها تكنولوجيا خاصة بتلك المرحلة. إن جذور الصورة الخاصة لتلك التكنولوجيا تعود إلى الأهداف التي آمن بها الناس في تلك المرحلة الزمنية.

لقد أفرط الإنسان الغربي بعد عصر النهضة في نزعته الانبساطية[1]، وأخذ يعمل على توظيف كلّ طاقاته من أجل تلبية هذه النزعة. وفي هذه الأجواء يأتي اهتمام الإنسان بالتكنولوجيا بوصفها هدفاً في الحياة. إنّ الإنسان الغربي أخذ منذ ذلك الحين يرى مفهومه ومعناه في صنع التكنولوجيا المنشودة له. وبعبارةٍ أخرى: إنّ التكنولوجيا بمفهومها المعاصر قد دخلت التاريخ منذ أن تغيّرت رؤية الإنسان إلى نفسه، ولم يعد يبحث عن ذاته في السير نحو عالم القدس والمعنى. وفي الرؤية الجديدة أخذ العالم المحسوس يكتسب أصالةً بالنسبة إلى الإنسان الغربي بشكلٍ مفرط، ومن هنا أصبحت الوسيلة والأداة التي تساعده على بسط سلطته وسيطرته على العالم المحسوس غاية ومطمحاً له، وأضحت التكنولوجيا هي الغاية. إذا كانت رؤية الإنسان إلى نفسه بحيث تحتمّ عليه أن يحفظ نفسه من انحرافات النفس الأمّارة، ولا يمكن ذلك إلا من خلال السير في الذات لا في الخارج، فإن خيارات هذا الإنسان بشكلٍ عامٍّ هي عبارةٌ عن الموضوعات المعنوية، وليست الوسائل التي تشكل عناصر بسط السلطة والسيطرة على العالم. إن مثل هذا الإنسان العاقل يعمل على توظيف ذكائه من أجل تعاليه الروحاني، في حين كان عصر النهضة يمثل مرحلة توظيف ذكاء العباقرة من أجل صنع الوسائل والمعدات للسيطرة على الطبيعة. في المراحل السابقة كان أصحاب الأخيلة الجامحة يطمحون إلى الطيران، ولكنهم لم يمتلكوا الذكاء والاستعداد الكافي لتحقيق هذا الطموح، لأن المفكرين والعلماء كانوا يعملون في الغالب على توظيف فكرهم في موضوعاتٍ يغلب عليها الطابع الإلهي والإنساني. وأما في المرحلة الجديدة فقد عمد العباقرة ـ وجلهم من أصحاب النزعة الانبساطية ـ إلى تلبية مطامحهم العادية والخيالية، فأنتجوا الحضارة الغربية.

لقد جاء تغيير التقنية منذ عصر النهضة من تغيّر تحليل وتعريف الإنسان لنفسه. فقد كان للناس قبل عصر النهضة تقنيتهم التي تتناسب مع مرحلتهم، ولكنهم حيث كانوا في تلك المرحلة أكثر انطواءً[2] على ذواتهم وكانوا يسعون إلى الحفاظ على أصالتهم الروحانية، لم يكونوا يعمدون إلى صنع مثل هذه الوسائل والمعدات الجبارة. لقد كان إنسان ما قبل عصر النهضة على قدر من احترام وتقديس القيَم الإنسانية بحيث لم يكن على استعداد للتضحية بكنوزه المعنوية من أجل تحقيق رغباته المادية. فلم يكن على استعدادٍ لكي ينفق أربعين سنة من عمره في المختبرات، لكي يكتشف عدداً من عناصر المادة. لقد عملت الثقافة الغربية من خلال تأصيلها للمادة وعالم

[1] - الانبساطية (extraversion): اتجاه يعكس اهتمام المرء بكل ما هو خارج عن الذات. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (معجم إنجليزي / عربي)، ص 421.

[2] - الانطواء الذاتي (introversion): الانكفاء على الذات. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (معجم إنجليزي / عربي)، ص 605.

الحسّ بحيث قوّضت منظومة القيَم حتى أخذت تعتبر العلماء الكبار هم اليوم أولئك الذين ينفقون ثماني عشرة ساعة من يومهم في المختبرات. في حين أن هذا النوع من الحياة مصحوبٌ بنوعٍ من الغفلة عن الذات السامية.

وكما تقدّم أن ذكرنا فإن تأصيل المادّة قد ترك تأثيره على البنية النفسية للإنسان المعاصر بحيث تم تحديد قواه الإدراكية بحدود إدراك الظواهر المادية. إلى الحدّ الذي قال معه (رينيه غينون): "في الحقيقة لم يبق هناك من سببٍ يقبل معه الإنسان بوجود شيءٍ لا يستطيع تصوّره من طريق الحس والإدراك لا من طريق العقل"[1]. وقد بلغ الأمر مرحلةً تمّ معها إخراج جميع الموضوعات المقدسة والمثاليّة من دائرة اهتمامه، بحيث إنّه حتى إذا لم ينكرها يتمّ تهميشها، حتى تعدّ من الأمور الاستثنائية.

السؤال: هل يمكن اعتبار التقنية نوعاً من العلم الذي يمكن له إيضاح بعض المجهولات لنا؟

الجواب: إنّ التقنيةَ عبارةٌ عن آثار نوع من الرؤية إلى الإنسان والكون، حيث تم صنع وتصوّر الأدوات والوسائل بفعل تلك الرؤية، وحيث إنّهم في اختراع تلك الوسائل قاموا بالتحقيق في إمكانات الطبيعة فقد أطلقوا على نشاطهم صفة (العلم)، في حين كانت الطبيعة ولا تزال تمتلك آلاف الآلاف من الإمكانات التي تمّ تجاهلها والغفلة عنها في تلك الرؤية. وعليه فإن العلم الذي يعني فتح درجة من مراتب الحقيقة الخافية عنا، غير موجودٍ في الحضارة التي أنتجت التكنولوجيا. إن التقنية من خلال تصرّفها في الطبيعة، تضع نظام عالم المادة في ظروفٍ خاصّة، حتى إذا كان لنا علمٌ بقدراتٍ أكبر للطبيعة، لا يمكن عدّ الظروف الجديدة بوصفها أفضليةً للحضارة الغربية. كنا في مرحلةٍ من الزمن نعيش الانسجام مع الطبيعة وكنا نقيم جدران البيوت من الطين والتبن، وكنا نتعايش مع ذلك الجدار الطيني بوصفه جزءاً من حياتنا، وإذا انهار هذا الجدار بعد مدّة، عدنا إلى إقامته من جديدٍ وبكلّ يُسرٍ دون الإضرار بتوازن الطبيعة. ولكننا نعتزم في وقتٍ آخر بناء جدارٍ يصمد إلى الأبد، فنلجأ عندها إلى بناء جدارٍ من الآجر والإسمنت ونستعيض عن التوازن الطبيعي القديم بتوازنٍ جديدٍ، هذا في حين أننا إذا أردنا تقويض الجدار الإسمنتي فإننا بالإضافة إلى الجهد الكبير الذي سننفقه في تحطيم هذا الجدار، لن نستطيع إعادة مواده إلى حالتها الطبيعية، ولن يكون بمقدورنا استعمالها في بناء جدارٍ جديدٍ، وهذا يؤدي بدوره إلى ظهور اضطرابات وهواجس كبيرةٍ تنعكس على روح الإنسان؛ لأنه صعّب الحياة على نفسه وجعلها غير قابلةٍ للتحمّل. فلو كان الجدار الطيني يتعرّض لضررٍ أمكن إصلاح الوضع بإضافة شيءٍ من الطين والتبن وينتهي الأمر

[1] - رينيه غينون، سيطره ى كميت (سلطة الكمية)، ص 118.

عند هذا الحد، ثم نواصل حياتنا بهدوء. في حين أنه في الرؤية الغربية واعتماداً على التكنولوجيا والمعدات المهولة انقطعت الصلة القديمة بين الإنسان والطبيعة، ولم يعد يتم توظيف مواد الطبيعة لخدمة الإنسان بتلك السهولة، وإنما يتمّ إخضاعها بقوة التكنولوجيا.

عندما تنفصل روح الإنسان عن الطبيعة، تبدأ المعدات والأدوات المهولة بمحاصرته والضغط عليه بمخالبها، ويتفشى الاضطراب الروحي الناشئ عن التعايش مع هذا النوع من التكنولوجيا التي صُنعت من أجل القضاء على الطبيعة. هذا بالإضافة إلى أن التكنولوجيا الغربية ذاتها ـ بسبب تحديثها المتواصل لحظة بلحظة ـ تعمل على طرد المسنين من النساء والرجال وإخراجهم من دائرة الحياة، حيث تحوّلهم إلى مجرّد كائناتٍ عاجزةٍ لا تجد لنفسها إمكانيّة العيش في ظلّ الظروف الجديدة.

إن جوهر العالم الحديث حيث يدار ويمضي قدماً على أساس أخيلة الناس، فهو بحيث يعمل في كلّ لحظةٍ على صنع شيءٍ جديدٍ، إذ حلّ الخيال محلّ العقل، تكمن الجذور النفسيّة للثياب والأواني الجاهزة ذات الاستعمال الواحد، في أنّ الإنسان المعاصر لم يعد يتقبل كينونته وأخذ يتجه نحو جزر الواق واق، وفي هذا الإطار يمكن تحليل عصر السرعة الذي يحكم العالم الراهن. إن ما نراه من السرعة والاستعجال الذي أضحى جزءاً من ماهية وذات الحضارة المعاصرة يعود إلى أنه يسعى إلى الهروب من ذاته وماضيه بأقصى سرعته، بحيث لا يعود هناك من شيءٍ يمكن أن يعيده إلى الماضي أو يربطه به.

وقد عمدوا باسم العلم إلى صنع نوعٍ من التكنولوجيا بحيث يتمكنون من الاستجابة لخيالاتهم، وهذا غير العلم بذلك المعنى الذي يستطيع الإنسان بواسطته أن يتعرّف على حقائق الوجود، ويعمل من خلال تواصله مع الحقائق الثابتة في الوجود على تعزيز شخصيته وتوسيع آفاقها وأبعادها.

الحدّ الأدنى من التأثير

السؤال: بالنظر إلى أنّ كلّ وسيلةٍ وأداةٍ تحمل معها ثقافتها الخاصة، ولا مندوحة لنا من استعمالها، كيف يجب علينا الاستفادة منها بحيث نكون في مأمنٍ من تداعياتها الثقافية وتأثيراتها السلبية؟

الجواب: يجب الالتفات ـ كما ذكرتم ـ إلى أنّ كلّ وسيلةٍ تجلب معها ثقافتها الخاصة، وإن هذا الالتفات والإدراك يمثل الخطوة الأولى للتقليل من التداعيات الثقافية والآثار السلبية للتكنولوجيا الغربية. على كلّ واحدٍ منا أن يدرك كيف أمكن لركوب الحافلات أن يخلّ بالتوازن الطبيعي الذي

كان يحكم العلاقة القائمة بينه وبين أبويه، حتى يتمكن من الاستفادة من وسائط النقل ويواصل ركوب الحافلات دون أن تخضع قراراته في الحياة لضغطٍ تفرضه عليه ثقافة ركوب الحافلات. عندما ندرك أن ابتعاد البيوت عن بعضها ليس بالشيء الذي يمكن تداركه بواسطة ركوب الحافلات، بل إن جوهر الإيمان بركوب الحافلات هو الذي فرض علينا هذا النمط من الحياة، سوف نقبل على ذلك بمزيد من الضبط والسيطرة، ونصل بتداعياتها وتبعاتها إلى الحدّ الأدنى. عندما أصبحت ثقافة ركوب الحافلات جزءاً من حياتي، فإنها قبل أن تساعدني على تفقد والديّ أكثر من ذي قبل، فرضت عليّ مسائل جديدةً لم أكن أعاني من همومها قبل أن ترتبط حياتي بركوب الحافلات. على الإنسان أن يدرك أنّه قد وقع في ظروف فرضت عليه العيش تحت ضغط التكنولوجيا الظالمة، ولا يمكنه رفع ذلك الضغط من خلال الاستمرار بهذه التكنولوجيا، وفي هذه الحالة سوف تتمّ السيطرة على استخدام التكنولوجيا. تماماً كما لو تسلل طعامٌ لذيذٌ وشهيٌّ إلى نظامنا الغذائي، بحيث ننسى معه نظامنا الغذائي القديم، فنجد أنفسنا من جهةٍ قد فقدنا إمكانية إعداد ذلك الطعام البسيط القديم، ونجد أنفسنا من جهةٍ أخرى نحتاج إلى الطعام الجديد، إذاً نحن مضطرون إلى تناول الطعام الجديد. ولكننا إذا انتبهنا إلى التبعات السلبية والأضرار التي يشتمل عليها الطعام الجديد، فإننا في الوقت الذي لا نمتنع عن تناوله بالمرة، نأخذ جانب الاحتياط ولا نفرط في استهلاكه والثناء على جودته. وهكذا الأمر بالنسبة إلى استخدام التكنولوجيا الغربية، فنحن نعتقد أن عدم الاستفادة منها في المرحلة الراهنة يُعدّ عملاً خاطئاً، وأنّ امتناعنا عن استخدامها يعني توقيعنا على وثيقة موتنا، ولكن علينا في الوقت نفسه أن نلتفت إلى الآثار السلبية المترتبة على هذه الثقافة. وهذه المرحلة من أكثر مراحل اختيار الشعب دقةً حيث تكون قد بلغت مرحلة الوعي والإدراك والنضج الفكري، فلا تختار العزلة بشكلٍ اعتباطيٍّ وغير مدروسٍ، ولا تحرم نفسها من أهدافها السامية.

لقد قرأت نصاً كتبه هنديٌّ أحمرُ من السكان الأصليين في أميركا، قال فيه: "إنكم لا تعلمون ما هو الكنز الذي أخذوه منا. لقد كانت قبائلنا تتحاور مع الطبيعة، وكانوا يفهمون الطبيعة، وكانت الطبيعة تفهمهم، ولم تكن حياتهم أجنبيةً عن عالم الطبيعة، ولذلك لم يكونوا يشعرون بالسأم أو الضجر من تلك الحياة، ولم تحصل لديهم رغبةٌ اعتباطيةٌ تجذبهم للتوجه خارج بيئتهم، ولم يكونوا يعانون من ضعة النفس والروح؛ حتى جاءت الحضارة الجديدة وجردتنا من كل ذلك، ولم تعوضنا بشيءٍ". إنّ روح الإنسان تعرف بلاشعورها أبعاداً من الحياة تجهلها ثقافة الحداثة، ولذلك لا يمكن للإنسان الحديث أن يتعايش مع ذاته.

في الظروف المثالية لا معنى لاختيار التكنولوجيا الغربية، ولكن الشيء الوحيد الذي يمكننا

القيام به في الظروف الراهنة هو أن نقلّل من استخدامها ما أمكن، ولا ننظر إليها نظرة إعجابٍ وانبهار. وفي نهاية المطاف ستدركون أن الانفصال عن التكنولوجيا وإن كان يتسبب لنا ببعض المشاكلٍ، إلا أن قيمة الأبعاد المعنوية التي سنحصل عليها بفعل الابتعاد عن التكنولوجيا، أكثر بكثير من الأشياء التي سنفقدها بسبب الانفصال التدريجي عن التكنولوجيا. ولا بدّ من الالتفات بطبيعة الحال إلى أن هذا النوع من الرؤية يرتبط بالاختيار الشخصي بشكلٍ عام، وعلينا ألاّ نتوقع من الناس ـ دون أن نأخذ ظروفهم واستعدادهم الروحي والفكري بنظر الاعتبار ـ أن يتنكروا للتكنولوجيا الغربية فجأةً وبجرّة قلمٍ، فإذا كنت من الذين يقضون مآربهم اليومية من خلال استخدام الوسائط النقلية ـ على سبيل المثال ـ لا أستطيع ولا يحق لي أن أنتقد استخدامك لهذه التكنولوجيا، وذلك أولاً: لأن الكثير من الوسائل التكنولوجية في الوقت الراهن قد ارتبطت بحياتنا اليومية بحيث لم يعد بالإمكان فصل الحياة عنها أو فصلها عن الحياة. وثانياً: هناك اختلافٌ في نوع الحياة وظروف الأشخاص، بحيث لا يمكن تعميم وصفةٍ واحدةٍ على الجميع.

السؤال: كيف يمكن توظيف التكنولوجيا الحديثة في خدمة الدين؟

الجواب: أن تكون في صُلب الطبيعة فهذا يمثل عين الحياة الدينيّة. ولذلك فإن الإسلام لم يطلب منا أن ننفصل عن المجتمع وعن الطبيعة. إن لزواج النبي الأكرم (ص) من القداسة ما لتهجده في غار حراء أيضاً، ولذلك لم ينقطع الوحي الإلهي عن النبي بعد زواجه. إنما الشيء المهم في البين هو أن نتمكن من إدارة التكنولوجيا بحيث لا يضعف ارتباطنا الروحاني مع العالم المقدّس، ولا يتغلب الطابع التكنولوجي على طابعنا القدسي. فلو تعاطينا مع التكنولجيا بهذا الحذر، فإننا سنعمل في البداية على استخدامها بالمقدار الضروري، ثم نحدث تقنيةً تعمل على إبقائنا في متن الطبيعة وتساعدنا في الوقت نفسه على الحياة بشكلٍ رغيد، لا أن نعمل على مواجهة الطبيعة ومحاربتها. وفي ظلّ هذه التكنولوجيا والحضارة لن تتأثر روح الإنسان بمساوئ وآفات التكنولوجيا، بل يمكن توظيف التكنولوجيا عندما نحسن استخدامها في تطوير وازدهار الحياة الإنسانية. وفي ظلّ هذه الرؤية تعد كلّ خطوةٍ ومجهودٍ يقوم به الإنسان سعياً نحو الغاية المعنوية والمقاصد الروحية. في حين أن التعاطي والتعامل بالتقنيات الجديدة تسلب الإنسان طاقته الروحية، وتبتليه بأنواع الاضطرابات، ومن هنا يقال أنّ الأجواء التكنولوجية الغربية تتعارض مع المعنويات.

إن ماهية هذه التقنية حيث لا تكون في صُلب الطبيعة، فإنها توشك على ارتكاب كارثةٍ في أيّ لحظةٍ، وأنت بوصفك مهندساً عليك أن تتنبأ بوقوع الحادثة قبل أوانها، لتعمل بعد ذلك على رفعها، ومن هنا تكون بشكلٍ عام في اضطرابٍ دائمٍ، ولا يمكنك التركيز من الناحية الفكرية. بمعنى أنك

ستخرج عن وحدتك التي تمثل وسيلة ارتباطك بالوحدة المطلقة.

إذا لم تكن خيارات الإنسان في تعاملٍ مع الطبيعة، وتكون تلك الخيارات كلاً على الطبيعة، فإنها ستمثل جثماناً ثقيلاً على روح الإنسان، بحيث تعيقه عن ممارسة وظائفه الأساسية. إن من أسباب اعتبار الشيخوخة في المرحلة الجديدة مساوِقةً للمرض أن المواجهة الدائمة مع الطبيعة سوف تؤدي بعد فترةٍ إلى عجز الإنسان عن إدارة الجسد، وسوف ينهار التناغم بين روح الإنسان وجسمه.

والخلاصة هي أن الحياة الدينية تعني أن ندرك أن الله الحكيم قد خلق العالم على أحسن شكل، كي يتمكن الإنسان من عبادة الله في متن الطبيعة، وإذا كان الدين وسيلةً ليقيم الناس ارتباطاً صحيحاً مع الكون والإنسان، فإنّ التقنية الجديدة والتكنولوجيا الحديثة ليست في خدمة الحياة الدينية، بل إنها تقف في مواجهة النظام الإلهي الحكيم، وعليه يجب ألاّ نتوقع من التكنولوجيا الحديثة ـ بشكل عام ـ أن تكون في خدمة الدين.

السؤال: هل يمكن أن يكون للتكنولوجيا المناسبة دورٌ في حضور الدين في المجتمع، وهل يمكن أن يكون من بين مهام ومسؤوليات علماء الدين إبداء الحساسية في ما يتعلق بأنواع الأدوات والوسائل المطروحة في المجتمع؟

الجواب: عندما نلتفت إلى أنّ كلّ ثقافةٍ تختار نوعاً من أنواع الحياة، وتصنع بعض الأدوات والوسائل بما يتناسب وذلك النوع من الحياة، يكون الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، ويتعيّن على العلماء عندها ـ حقياً ـ أن يحملوا هاجس المسؤولية الثقافية تجاه الوسائل والأدوات، كي لا تتعرّض دائرة ظهور الدين إلى الحرج، بل يُوجِد المجتمعُ ظروفَ وشروط التأسيس للدين في وجوده وكيانه. إذا كنت تعتبر الحياة مهلةً، فسوف تنتخب أداةً ووسيلةً خاصةً لتحقيق نتائج تلك المهلة، وإذا كنت تنظر إلى الحياة بوصفها مجرد فراغٍ، فسوف تختار نوعاً آخر من الأدوات لملء هذا الفراغ. هذه هي طبيعة الإنسان، فإنّه إن واجه فراغاً فإنه سيعمل على إمضاء الوقت ولن يسعى إلى الاستفادة من أوقات فراغه، وأما إذا كانت هناك مجرد مهلة، فإنه سيُحسن الاستفادة منها. هناك هدفٌ كامنٌ في مفهوم المهلة، حيث يجب العمل من أجل تحقيق هذا الهدف، ومن هنا فإن ذلك النوع من البيوت التي نبنيها على طِبق ثقافة إمضاء الأوقات يختلف عن نوع البيوت التي نبنيها من أجل تقوية العبودية في أيام المهلة. من الواضح أنّ نوع العمارة يتوقف على نوع الثقافة، وأنّ ثقافة المهلة تختلف عن ثقافة الفراغ. وإن التكنولوجيا الراهنة إنما هي لغرض إمضاء أوقات الفراغ، لا لتوظيفها بما يتناسب وأيام المهلة.

لقد تبلورت ثقافة عصر النهضة على أساس الاتجاه القائل: كيف يمكن لنا أن نواصل الحياة من دون دين؟ ضمن هذه الرؤية اتخذت الحياة معنًى آخر، ومن هنا ظهرت ثقافة إمضاء أوقات الفراغ في هذه الحياة الدنيا، وتم صنع أنواع التكنولوجيات تلبية لهذه الغاية. في هذه الثقافة تضمحل مشاعر الإنسان تجاه مسؤولياته الإلهية، وتقوى نزواته إلى إشباع غرائزه، ومن هنا فقد تقدم ذكرنا أن التكنولوجيا الغربية ليست وسيلةً حياديةً، وإنما هي تمثل تجسيداً لثقافة تسعى إلى الاستيلاء على العالم في إطار إشباع أهوائها ونزواتها النفسية. وفي هذا الإطار لا بدّ من الالتفات إلى أن هذه الثقافة ـ خلافاً لما تدعي ـ ليست حياديةً تجاه الدين، ولذلك فإنّ التكنولوجيا المرتبطة بها لا تتمتع بالحيادية تجاه الدين أيضاً، بل تفرض نفسها على روح وجوهر كيان الأفراد بحيث تدفع بالدين ليبقى بعيداً وعلى هامش الحياة.

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ تنمية هذا النوع من التكنولوجيا مقرونةٌ بالثقافة التي تتخذ موقف الإنكار للدين، وعليه كيف يمكن تصوّر ألاّ يكون لعلماء الدين ـ الذين يحملون هموم الدين ـ هاجسٌ وقلقٌ تجاه دور التكنولوجيا الغربية في تهميش الدين؟

التمرّد على الطبيعة

لا شك في أننا لم ننس أنّ الإنسان في مرحلته التوحيدية المتقدمة حيث كان يروم تغيير نفسه ليكون جديراً بالقرب من الله، قد أخذ يعدّ الأدوات المناسبة لتلك الحياة في إطار تحقيق هذه الغاية. في حين تحوّل تصوّر الإنسان لنفسه في المرحلة الجديدة إلى ضرورة تغيير العالم بشكلٍ يتناسب مع أهوائه، وعمد إلى صنع وسائله الخاصة حيث لم يبقَ لتعالي البشر محلٌّ من الإعراب. في المرحلة التي غفل الإنسان عن ذاته الأصيلة وعن الله، وعدم اعتباره العالم مظهراً لحكمة الله وقدرته، بدأت التكنولوجيا الحديثة بالظهور، والثابت أن هذه التكنولوجيا هي غير التكنولوجيا البشرية التي ترى العالم مخلوقاً لله ومهداً لظهور حكمته، وتنظر إلى الطبيعة بوصفها منطلقاً للتعالي المعنوي، وبالتالي فإنّ الوسائل التي تصنعها لا تهدف إلى تغيير ذاته، ولا تصبّ في إطار الإيمان بالطبيعة التي صنعها خالقٌ حكيمٌ، وفي هذا السياق ظهرت وسائل ومعداتٌ مهولةٌ ساهمت في تحطيم الطبيعة. في صلب هذه التكنولوجيا تمّت الغفلة عن أمرين، الأمر الأول: الإنسان الذي يتعيّن عليه الوصول في مهلة الحياة على الأرض إلى الصعود الروحاني، والأمر الآخر: الله الذي خلق الطبيعة بوصفها مهداً لكمال الإنسان، ولذلك يجب عدم التوجه إلى محاربة الطبيعة، وإلا فإن الله سينتقم.

السؤال: يقال أنّ خصوصيّة التكنولوجيا الحديثة واختلافها عن الطبيعة تكمن في تعقيدها. وعليه نطرح السؤالين الآتيين:

أولاً: هل تكنولوجيا الحضارة الجديدة معقّدة، وإذا كانت كذلك، هل يعدّ تعقيدها امتيازاً لها؟

ثانياً: هل يمكن القول أن النظام الطبيعي بسيطٌ وسطحيٌّ بالقياس إلى التكنولوجيا الحديثة والمتطوّرة؟

الجواب: لا بدّ من الالتفات أولاً إلى أن التعقيد بمعنى الوهم غير التعقيد بمعنى الكمال. ومن نماذج ذلك أسلوب الأنبياء حيث كانوا يرسخون تعاليم الغيب في قلوب الناس بشكلٍ خاص، ويكشفون لهم عن أسرار ذلك العالم، لا أن يحبسوه في تضاعيف الدنيا. وكانت نتيجة هداية الأنبياء (عليهم السلام) تتجلى على شكل سير الإنسان نحو التضاعيف العميقة من وجوده، فيصل إلى مراحل الازدهار والكمال، وعليه يحتوي الإنسان ـ بهذا المعنى ـ على بعض التعقيدات، بيد أن الوصول إلى تلك التعقيدات يعد تكاملاً روحياً، في حين أن تعقيدات الدنيا بمعنى الخوض في أمور يفرضها على الدنيا بحسب أوهامه وأخيلته ستؤدي به إلى الذبول والانهيار.

وفي الحقيقة فإن التعالي نحو عالم الغيب ينطوي على حيرة بحيث إنّ الروح في مواجهتها مع خالق العالم تقع في حيرةٍ بحيث تقول معها بكلّ وجودها: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾[1]. في هذا النوع من الالتفات إلى العالم المتعالي، يمكن العثور على ملاذٍ آمنٍ للنفس وغاية أنسٍ للروح، وإن الإنسان يبحث في ذلك العالم عن وطنه الأصلي[2]، في حين لا تعتري الإنسان مثل هذه الحالة عند المواجهة مع تعقيدات التكنولوجيا.

إنّ الإنسان الواهم يجلب على نفسه من الاحتياجات المتنوّعة بحيث يضطر معها إلى إعداد أنواعٍ مختلفةٍ ومتعددةٍ من الوسائل والأدوات من أجل الحصول عليها، علّه يحصل على ما يلبّي ذلك النوع من احتياجاته، وبذلك يعمل على توريط نفسه في أنواع الوسائل والأدوات المعقدة التي يحتاج التواصل معها إلى إنفاق الكثير من الوقت، ومن العجيب أن يعدّ إنفاق سنواتٍ من العمر من أجل الارتباط مع تلك الأدوات امتيازاً وكمالاً، لا خسارة. من ذلك على سبيل المثال أن ظهور الكمبيوتر في حياة الإنسان قد جاء معه بعددٍ هائلٍ من البرمجيات بحيث يحتاج التعامل معها إلى إنفاق الكثير من الأعوام من أجل التخطيط لمعرفةٍ كيفية الارتباط بهذه الأجهزة والتعرّف على

[1] - الشورى: 11.

[2] - وفي هذا الشأن يطلب النبي الأكرم (ص) من الله سبحانه وتعالىقائلاً: (ربّ زدني فيك تحيراً...). انظر: الميرزا أحمد الآشتياني، طرائف الحكم أو (أندرزهاي ممتاز)، الترجمة الفارسية للجزء الأول، ص 257.

طرق معالجتها، في حين لم يحصل الإنسان من هذه الأجهزة على زيادةٍ في الكمال، وإنّما زاد من عدد التواضعات والمعلومات والأرقام لا أكثر. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إذا زاد عدد شوارع المدينة سوف نضطرّ إلى زيادة معلوماتنا بشأنها، ولكن يجب ألاّ نعد ذلك علماً وكمالاً حقيقياً. إن كثرة الأرقام والأعداد حبستنا ضمن جدرانٍ عاليةٍ من المعلومات، في حين أن علم الأنبياء بشكلٍ خاصٍ والمعارف الدينية بشكلٍ عامٍ ليست من هذا القبيل. إن هذا النوع من التعقيدات التي تعود في الغالب إلى كثرة الأمور المتوازية، يختلف عن تعقيدات أسرار عالم الغيب، وفي الحقيقة فإن هذا النوع من التعقيد إنما هو تعقيدٌ وهميٌّ وغيرُ حقيقيٍّ. وقد روي عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال: "العلم نقطة كثرها الجاهلون"[1].

السؤال: ما هو شكل الدور الذي يلعبه الدين في مواجهة العالم الحديث؟

الجواب: في ما يتعلق بقبول الدين هناك ثلاث نقاط يجب آخذها بنظر الاعتبار كي يتضح أيّ دينٍ يمكنه صيانة المتدينين من آفات الحداثة. النقطة الأولى: أن نتقبل الدين بوصفه وسيلةً وأداةً لرفع احتياجاتنا الدنيوية، وهذا النوع من التدين ما هو في الحقيقة إلا إدارة للدنيا، ولكنها إدارةٌ سليمةٌ للدنيا. النقطة الثانية: أن ننظر إلى الدين بوصفه حقيقةً متعاليةً، فنؤمن به من أجل الحصول على التعالي والتكامل الذي يمكن في ضوئه ممارسة السلوك السليم في الحياة الدنيا أيضاً. النقطة الثالثة: بعد اعتناق الدين من أجل التعالي والتكامل، نمهّد الأرضية لتوجيه الآخرين نحو الدين.

وبعد اعتناق الدين بشكلٍ جيّدٍ، وتوصُّلنا إلى تجزئةٍ وتحليلٍ صحيحٍ للثقافة الغربية، سيكون التعاطي مع مظاهر الثقافة الغربية منتجاً ومؤثّراً أيضاً. والجواب المنشود لنا عن هذا السؤال يكمن في كيفية انتقال المجتمع من روح الحداثة إلى الروح الدينية، وهي مسألة بالغة الدقة والحساسية. إذ ينبغي من جهةٍ الحفاظ على روح الدين إلى جانب ظاهر الدين، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الانتقال من روح الحداثة يحتاج إلى بديلٍ مناسبٍ، ولا يمكن تحقيق ذلك بجرّةٍ من قلم، وإنما ينبغي توفير الأرضية للبديل المناسب بشكلٍ تدريجيٍّ، يبدأ من التربية والتعليم حتى يصل إلى الإنتاج والتصنيع، وعليه يجب توجيه المجتمع للخروج من جوهر العلمانية المهيمنة على التعليم والتصنيع وهدايته نحو المعنويات. إننا نحتاج إلى سنواتٍ من البرمجة والتخطيط كي نتمكن من بناء منظومةٍ تعليميةٍ نعرّف الإنسان من خلالها بوصفه خليفةَ الله، أو أن نحدث تصنيعاً يُنتج لنا ما نحتاجه في التعامل مع الطبيعة لا في مواجهتها. إذا أراد الدين أن تكون له كلمته مع أفراد المجتمع، وأن يمدّ لهم يد العون كي يتجاوزوا المشاكل، فعليه أن يأخذ جميع المستويات الإنسانية بنظر الاعتبار، وأن يحافظ

[1] - مجموعه ي رسائل ومصنفات كاشاني (سلسلة رسائل ومصنفات الكاشاني)، ص 665. (مصدر فارسي).

على ارتباطه بأدوات العصر بنحو من الأنحاء. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه لا يمكن القول للناس بأن عليهم أن يُبعدوا عن أذهانهم فكرة امتلاك البيوت الخاصة، وأنّ عليهم أن يشتركوا ـ كما في السابق ـ في السكن في منزلٍ واحدٍ من خلال الحفاظ على روح التآخي والتفاهم. وبطبيعة الحال يجب إيضاح ضعف هذا التصور القائل بأنّ الناس قد ابتلوا بالنزعة الفردانية، بيد أنه لا بدّ من تدارك هذا النقص في مساحةٍ جديدةٍ، لا من خلال العودة إلى الماضي؛ إذ لا يبدو ذلك عملياً في الوقت الراهن.

إن الناس يدركون الحقائق، وإن مجرّد إدراك الحقائق وتصوّرها يكفي في اعتبارها من الاحتياجات الضرورية، ثم السعي إلى تلبيتها. إن تكن هناك تكنولوجيا أو وسيلة تصوّر الناس أنهم يستطيعون بواسطتها حلّ مشكلة محددة من مشاكلهم فإنهم سوف يسعون إلى الحصول عليها. إن التصوّر والتصديق من الناحية الفلسفية ليسا من الأمور الاختيارية، وإنما العمل على طبق ذلك التصوّر هو الذي يدخل ضمن حدود اختيارات الإنسان. فعلى سبيل المثال عندما شاع استخدام الوسائط النقلية، كان تصور ركوب الحافلات والاستفادة من هذه التكنولوجيا لقطع المسافات الطويلة يخطر في أذهاننا لاإرادياً. فعندما حلّ تصور الحافلات وأدرك الفرد أن بإمكانه قطع المسافات الطويلة بواسطة الحافلات، لم يعد بإمكان أقدام الإنسان أن تحمله في قطع هذه المسافات.

وعليه فقد اتضح أنك لا تستطيع أن تمنع الناس من تصور الشيء الذي يمكن تصوره بوصفه حقيقةً خارجيةً، وعلى ذات المنوال لا يمكن منع الناس من تصوّر الذهاب إلى المناطق الراقية في المدن أو في الضواحي وبناء البيوت والقصور فيها والانتقال إليها بسرعة فائقة عبر استخدام الحافلات. فهذا التصور يحصل من تلقاء ذاته لأنه متحققٌ في الخارج. وبطبيعة الحال فإنّ هذا التحقق الخارجي مصحوبٌ بتبعاتٍ جانبيةٍ، من قبل الازدحام والاختناقات المرورية وما إلى ذلك. والآن بوصفك مديراً يجب عليه التخطيط للمجتمع والمحافظة عليه من السقوط في آفات الحداثة، هل يمكنك تجاهل حضور ظاهرة التنقل عبر الحافلات، والتخطيط بمعزلٍ عن هذه الثقافة؟ كلا قطعاً. ومن ناحيةٍ أخرى تدركون أن التكنولوجيا الغربية تحمل معها ثقافةً غربيةً، إذاً يمكن تجاوز التكنولوجيا الغربية عبر إبدالها بالتقنية المحلية والوطنية، حتى يتغلب بالتدريج تصوّر التقنية البديلة على تصور التقنية السابقة ويتجه الناس نحو التقنية الجديدة. وبطبيعة الحال فإن الناس إذا التفتوا إلى آفات هذا التصوّر وحسنات التصوّر الآخر، فإن عملية اختيارهم سوف تتمّ بشكلٍ أيسر. إن دور الدين يتمثل في توجيه الأنفس إلى التقنية التي تنسجم مع فطرة الإنسان وروح الطبيعة.

الخيال والتسليم

إن نظرة الذين يمثلون المرجعية العلمية والعملية للناس إلى الظواهر، هي بحيث يستشعرون التكليف والمسؤولية تجاه كيفية إيضاح وظيفة جمع المسلمين مع هذه الظواهر في هذا العصر، بحيث يتمكنون من العيش في العالم الحديث ضمن رعاية الأصول الإسلامية. إنك بوصفك شخصاً واحداً قد تستطيع التخلي عن الكثير من الظواهر الحديثة، ولكنك لا تستطيع فرض هذه الرؤية على جميع المسلمين. إن عامة الناس بحيث إذا قيل لهم: حيث إن التكنولوجيا الغربية مقرونةٌ بالثقافة الغربية، فإنها سوف تصدّكم عن الإسلام، وعليه يجب عليكم عدم استخدام التكنولوجيا الغربية، سيتنكرون للإسلام. إذ لا يسعهم تصور التكنولوجيات الحديثة وسهولة استخدامها، ويتمكنون مع ذلك من التخلي عنها.

يتم في الأبحاث الفلسفية تناول موضوع بعنوان (الفاعل بالعناية)، بمعنى أن تصور عمل في بعض الأحيان يعمل من تلقاء ذاته على توجيه الأفراد والتأثير عليهم، بحيث إن تصور ركوب الحافلة بوصفه (فاعلاً بالعناية) يعمل على كبح أقدام الإنسان التي نالها التعب والإعياء، ويعمل على توجيهها وحملها على مواصلة الطريق بواسطة استخدام الحافلة. إن سبب استسلام الإنسان للتعب يكمن في تصوّر وتخيل الحافلة التي يمكنه مواصلة بقية الطريق بواسطتها، ولهذا السبب لا يمكنهم حمل أرجلهم على مواصلة الطريق مشياً ودون الاستعانة بواسطة أخرى تحمل عنهم العناء والتعب. عندما يمتلك الإنسان تصور الانتقال عبر الحافلة، لا يمكنه في الوقت نفسه أن يحافظ على إرادة الانتقال عبر المشي على قدميه.

يقال في مورد (الفاعل بالعناية) ودور التصور في إصدار الأمر إلى الأعضاء: يمكن تصور شخصٍ يمشي على جدارٍ مرتفع بعرض مسطرة. إن إمكان سقوط هذا الشخص وأن تزلّ قدمه أكثر مما لو كان يمشي على الأرض عبر مجاز بالعرض نفسه، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ دور الخيال وتصوّر السقوط في الحالة الأولى دورٌ فعالٌ للغاية، حيث يشتد تصور السقوط لدى الشخص بحيث قد يتحول هذا التصور في الذهن كلّ لحظةٍ إلى حقيقة، حتى يصدر الذهن أمراً إلى الجسم بالسقوط فعلاً، فيسقط حقيقة. في سياق هذا النوع من السقوط الذي يتحقق أولاً هو تخيل السقوط، ثم يتحقق السقوط ثانياً، بمعنى أن علة السقوط هي تخيّل السقوط، لا شيء آخرُ. لأن تصور السقوط يضعف من قدر عضلات الأرجل والأقدام على التماسك، وبعد ذلك تقوم العضلات بعملٍ يتناسب مع السقوط، ويحدث السقوط بالفعل. وهنا يتبلور تصور السقوط أولاً في خيال الشخص، وعليه فإن علة السقوط أو فاعل السقوط هنا هي العناية، بمعنى أنه اعتنى بالسقوط فسقط، وكانت هذه العناية هي العلة والفاعل في السقوط.

عندما ندرك دور الفاعل بالعناية ودور التصور في الإرادات، عندها لن نتوقع أن تقوم لدى الناس إرادةٌ وسلوكٌ على خلاف تصوراتهم. إنني مدركٌ لإمكان السيطرة على الخيال والتصوّر، ولكن لا ينبغي توقع ذلك من الناس. لأن الناس يتصوّرون ويستشعرون دور التكنولوجيا في العالم الحديث بكلّ وجودهم ويأخذون هذا الدور بجديّةٍ كاملة، وقد جاء الدين لكي يأخذ بيد الناس ـ على ما هم عليه من الخصائص ـ نحو السعادة. وفي هذا الإطار يفتح الفقه الشيعي مكاناً لأبسط تصوّرات الإنسان ويعمل على تلبيتها والاستجابة لها. إن قادة العلم والعمل في المجتمع يتعاملون مع الناس بمقدار عقولهم[1]، كي يأخذوا بأيديهم تدريجياً إلى دائرة التوحيد، ويعملوا على تحريرهم من الهيمنة المفرطة عليهم من قبل الوسائل التكنولوجية.

إنّ إدراك الآثار والتبعات السلبية للتكنولوجيا الغربية يحتاج إلى بصيرةٍ يتم طرحها بعنوان (الوعي الذاتي)، إن الوعي الذاتي شيءٌ يفوق الوعي، إذ في الوعي الذاتي يكمن نوعٌ من العزم والإرادة، وعندما نلتفت إلى التداعيات السلبية المترتبة على التكنولوجيا الغربية على مستوى الوعي الذاتي، سوف نُخطط من أجل تجاوز هذه التداعيات. وفي هذا الإطار يتجلى دور الدين الإسلامي ولا سيما التشيّع بشكلٍ خاصٍّ.

[1] - روي عن رسول الله (ص) أنه قال: "إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم". انظر: الشيخ الصدوق، الأمالي، ص 419.

الملف

الأخلاق التقنية

هوام توتاليتاري بتغطيةٍ ميتافيزيقيّةٍ

مارك غراسّان Mark Grassin[*]

يذهب الباحث والطبيب الفرنسي مارك غراسّان في هذه الدراسة إلى أنّ التقنية أمرٌ تتضمّنه الحركة الأولى للبشريّة، إلا أنّه لا يمكن القول بأنّ أيّ تطبيق للتقنية أمرٌ مرغوبٌ فيه، لأنّها لم تكتف بتغيير الواقع المادي للوضع البشري وإنّما أسهمت في التأثير على واقعه الرمزي والأنطولوجي. كما يسلّط الباحث الضوء على الفاعليّة التقنية ونتائجها العمليّة لناحية الإعلاء من شأن الذات وبالتالي مركزيّتها، وأنّ الحلم بتقنيةٍ مركزيّةٍ أنتربولوجيّةٍ وإنسانويّةٍ تكون في خدمة الإنسان يضمحلّ بمجرّد فهم حقيقة الذاتيّة التي تتبناها الليبراليّة المعاصرة.

المحرّر

يمثّل القرن العشرون أكثر القرون تقدّماً في حقل التقنيات. برز ذلك في ازدهار فعاليّتها والانتشار غير المحدود لِحقولها التطبيقية، ما عجّل في حركة تحوّل المجتمعات إلى حدّ بقي فيه الإنسان حائرًا لجهة قدرته على مرافقة واستباق ما يرتسم. فالقضية ليست إلا نفسيّةً. إنّها تتمحور حول تحوّل طبيعة التقنية نفسها، التي تُحطّم وتكسِر «الذي هو إلى ذلك الحين أنتروبو-وجودي" في الإنسان[2]. إنّ التقنية الحديثة ليست الأداة التي تزيد في امتداد القوة، البَدَل المُرافق والمُسهّل

* ـ باحثٌ في الفلسفة، وأستاذٌ محاضرٌ في الصيدلة والأخلاقيات الطبيّة - فرنسا
ـ المصدر: Revue d’éthique et de théologie morale 2011/3 n 265 p. 75 - 89
ـ العنوان الأصلي: Technophilie et technophobie: quelle critique possible?
ـ ترجمة: عماد أيوب.

[2]- في «التنكيد بواسطة الآلات»، يؤكّد سلوتردايك أن الجراح النرجسية التي تؤدّي إليها التحوّلات العميقة الناجمة عن الموقع المُتنامي للتقنية واستخدام التكنولوجيا لا تُحَلّ من خلال إعادة تهيئة نفسيّة. إننا نعيش «قلْبًا كوبرنيكيًا» حقيقيًا يفرض إعادة بلورة عميقة للتمثيلات التي ما تزال تحكم وتضمن إمكانية فهْم العالم. يقترح سلوتردايك عدم تقييد الانقلابات بالرأي الكوبرنيكي الكلاسيكي الذي يقول بمركزية الشمس وبنظرية داروين حول التطوّر وباكتشاف اللاوعي. علينا الاعتراف بحالات عدّة من «التنكيد» التي يتعرّض لها الإنسان، خصوصًا ما تُسبّبه «الآلات»، وذلك بغية تقييم الآثار والنتائج.
P. SLOTERDIJK, L’Heure du crime et le Temps de l’oeuvre d’art, Paris, Hachette littératures, coll. «Pluriel », 2001

للانتماء إلى العالم. كما أنّها ليست أداةَ تحويلٍ وإعادةَ إنتاجٍ للطبيعة، بل هي العضو الخاصّ بإعادة تشكيل الطبيعة بِما هي كذلك وإعادة تشكيل الوضعٍ البشري. من هنا فإنّها تَتَسبّب في الكثير من القلق والحماسة[1]. إنّ التحوّلات التي تَتَسبّب بها التقنيةُ، والوسائل الجديدة التي تُدخِلها إلى العالم، تجعل الإنسان المعاصر تائهًا يتنازعه الذهول أمام محاسنها والرعب من انزلاقاتها. ذلك أنّ الوسائل الجديدة التي نُحسّ بها ليست تحوّلًا صغيرًا في الهوامش، يترك العالم وكلّ المعرفة التي اكتسبناها وصبرنا على اكتسابها، يتركهما سليمين. إنّ طبيعة التحوّل مزدوجةٌ: من جهة أولى، هو إقرارٌ فعليٌّ لسلطة شبه كليّةٍ على الطبيعة[2]، ومن جهةٍ أخرى، فهو يُعيد تشكيلَ عناصرَ أنتروبولوجيةً أساسيةً كانت تبدو إلى حدّ ذلك التاريخ في منجًى مثل الزمان والمكان والرمزي واللغة[3]. إنّنا مَدعوّون إلى أن نأخذَ على عاتقنا إعادة التفكير بطريقةٍ تقلبنا رأسًا على عقِب، بما في ذلك إعادة التفكير في الأبعاد التي -إلى الآن- لا يُؤثَّر فيها، وثابتة، وأزليةٌ، وبنيويةٌ. يتعلّق الأمرُ بِتغيرّ حقيقيٍّ، وليس هذا فحسب، بل باختبارٍ وتحدٍّ. إنّ الوضع المعاصر، بِقطع النظر عمّا نعتقده بشأنه، يُجبر على الدخول في كون جديد، يأخذ المرءُ فيه على عاتقه عدم التعينّ القبلي لِما نحن عليه أو نعتقد أنّنا عليه. إنّه بالتأكيد صدْمةٌ للإنسان الهزيل عندما يتعلّق الأمرُ بِدمْج الوسائل الجديدة، ذلك الذي "ما يزال لم يُفهَم"، لكنّ الصدمة أكبر بالنسبة إلى الفكر نفسه، الذي من أجل أن يكون وفيًا لِما هو عليه، لا يمكنه أن يتفادى ما يجري ويُوطَّد. وعندما يجد الفكرُ فيه توجّهًا مُثيرًا للقلق وغامضًا لِمصير الإنسان، يكون مُضطرًّا إلى إعادة توظيف المصطلحات والتمثيلات التي عرف الاحتفاظ بها كي يُحرزَ تقدّمًا بصفاءٍ نسبيٍّ.

في بعض الأحيان، وسواءً أكانت التقنية عونًا مهمًّا وشريكًا للأنسنة أم مسؤولةً عن كلّ الأوجاع التي نتجت عن نزع الطابع الإنساني وعن تشْييء العالم الإنساني، نعتقد أنّنا مُجبرَون على اختيار فريق ما، كما لو أنّ الانضمام إلى فريق معيّن في نظر التقنية له معنًى. إنّ الأكثر اعتدالًا، الذين يَقيسون الدَيْن الضخم الذي نَدين به للتقنية ويتذكّرون أنّها كانت -من خلال المزاوجة بينها وبين

[1]- لم نَصِل إلى تعريف للتقنية بوصفها مهارةً في فنّ أو مهنة. تُصبح التقنية الحديثة مُستقلّة تمامًا، وتولّد ذاتيًا تطوّرها وعللها.
[2]- وهذا ما يتناسب معً المشروع الغربي الحديث. من المُمكن القول، على الأقلّ رمزيًا، أنّنا وصلنا إلى الوضع الذي أصبحت فيه المُراقبة كلّية. إنّ ازدهار علم الوراثة الحديث والتكنولوجيات الأحيائية للكائن الحيّ تُثبت الاتّساع اللافت لقدرة السيطرة. إنّ القدرة على الحياة لا تمُثّل، في حقل الطبّ، القدرة على التصحيح والإصلاح، وإنمّا القدرة على الصناعة أو التأسيس. إنّ الاعتراض القائل بأنّ السيطرة فكرة محدودة، وبأنّه في الوقائع تُذكّر الطبيعة بضعف وهشاشة الواقع، إنّ هذا الاعتراض لا يمنع أن تكون فكرة السيطرة مُثبتة ومدموجة ثقافيًا
[3]- "الميزة الأكثر إثارةً للانتباه في الوضع الدولي الراهن، في مجال تاريخ الفكر والتقنية، تتمثّل تحديدًا في أنّ الثقافة التكنولوجية تُنتج رُكامًا لغويًا ونصّيًا لا يشترك في أيّ شيءٍ مع تأويلاته التقليديّة من قبل الدين والميتافيزيقا والإنسانويّة» **P. SLOTERDIJK, La Domestication de l’être, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 75**

العلوم- الحليف الموضوعي للإنسانويّة والحداثة. يُكرّرون بالإجماع المبدأ القائل بأنّ التقنية ليست هي المشكلة، بل المشكلة في استعمالها. لذلك يدعون إلى تحمّل المسؤولية في استعمال التقنية، وإلى الوعي والأخلاق من أجل تأطير الإضافات الجوهريّة والتأثيرات التي جاءت بها العلوم والتقنيات على الوضع والحياة البشريين، مُنتصِرين بذلك للتقنية البشريّة[1]. إنّ المتشائمين والقلِقين لديهم هذا الشيء العتيق والسخيف، بقَدَر ما يكون للرّفق بالإنسانية وقعٌ حسنٌ في خطابهم، كما لو أنّ النيّة والتصريح والكلام المفخّم تكفي لتأكيد عالم الغد. يعبرون فوق القلق بسبب عدم وضوح ما يحدث، فيجدون في التقنية كبش فداءٍ يُجنّبهم إيضاح الأسباب الحقيقية لِتعزيماتهم (incantations) المتشائمة، كذلك أسباب فقدانهم بعض المواقع التي اكتسبوها، ولَحِقَت بها الإهانة من جرّاء إعادة تشكيل الوقائع. أخيراً، فالمتفائلون ومُحِبّو التقنية المُعتادون عليها يُثيرون السخرية لدى البعض الذي لا يُبالي بالكارثة، وقد أصابه العمى بعد أن قام -بشكلٍ إراديٍّ أو لا، على الدّوام أو موقّتًا- بتخدير الجهد النقدي للفكر. مُحِبّو وكارهو التقنية، مُتطرّفون أو مُتشدّدون، ينضمّون ويضعون أيديهم بأيدي بعضهم دون أن يبدو عليهم ذلك، وذلك كي لا يأخذوا على عاتقهم إلى النهاية تأثير البعد الأنتروبولوجي المقُوّم للتقنية، أي وجوب التفكير بحركة الإنسان «المُجدِّد» (innové) من خلال هذا الجزء الفعّال منه (التقنية).

لا مجال لاختيار فريق والانضمام إليه. إنّنا نعيش ونتنفع بالسرعة ذاتها من عصر التقنية، وذلك بالاستفادة من هباتها السخيّة على الرغم من السيّئات «الصغيرة»، التي سرعان ما يتمّ نسيانها عند العودة إلى ميزان الربح والخطر[2]. الهرب من التقنية وشيطنتها يقودنا إلى "معيشةٍ" مُستحيلة من الناحية الموضوعيّة، فنُضطرّ إلى الانسحاب من العالم أو الانفصال عنه. قد يترتّب على هكذا انطواءٍ كارهٍ للتقنية تقهقر الشروط المادّيّة بحيث يصعب إدراكه، ما دام الاعتراف بالذاتية الليبراليّة

[1]- يبقى أن نعرف ما يعنيه ذلك وما إذا كان لذلك معنى. يؤكّد هوتوا **Hottois** أنّ التقنية ليست غير بشرية، ولكنّها لامُبالية وتجهل الإنسان، وتجهل الجوهر اللوغوسي-النظري والخِلاقي للإنسان. انظر **G HOTTOIS, Le Signe et la Technique. La philosophie à l'épreuve de la technique, Paris, Aubier, 1984**

[2]- إنّ مساوئ بعض الوسائل الجديدة تُعوّضها (أي يتمّ التغاضي عنها أو نسيانها) المنافع التي توفّرها. الجدير بالذكر أنّ ميزان ربح / خطر لا يتمّ احتسابه بالضرورة في حقل التدخّل نفسه. مثلاً، المشكلات الإتيقية الناجمة عن البحث حول الجنين تُخفيها جزئيًا المنافع التي يمكن أن يوفّرها البحث المزعوم لمرضٍ معيّن. يوجد اختلالٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ مُرتبطٌ بالقدرة المتّسعة للتقنية.

مُلصَقًا بها[1]. إنّ التقنية واقعةٌ إنسانيةٌ وجوهريّةٌ كغيرها من الوقائع الأخرى للوضع البشري. لا يتعلّق الأمرُ باختيار مجموعةٍ من التقنيات، وإنما بفتْح طريقٍ بشريةٍ تَليق بالإنسان، عبر الانفتاح (Béance) السعيد والشرّير الذي شقّته التقنية. يقول الأقدمون أنّه انقضى زمانٌ لم تعرفه أوساط الشباب، زمانٌ سعيدٌ تقاسَمَت فيه الكائنات والوجود والطبيعة والتقنية الأدوار، وقدّموا أطرًا مفهوميّةً موزّعةً ومُنظّمةً. إنّ محاربة الفوضى في العالم بدأت بالسعي إلى الفصل والتفريق والترتيب. وجدتْ التقنية إطارها، وهو أن تكون في خدمة أولية الكائن، خادمٌ يُتحكّم به لأجل غاية. إنّ طريق العالم التقني نحو تحقيق تاريخٍ مركزيٍّ-أنتروبولوجيٍّ (anthropocentrique) ووجوديٍّ، طويلٌ وجميلٌ، يمكن أن يبدأ. إنّ القدرةَ الضعيفة على إعادة تشكيل الوقائع الماديّة، والبطء في تسلسل التجديد التالي، يُحافظان على الأطر المفهوميّة السليمة. كلّ شيءٍ كان يحدث كما لو أنّ التقنية لم تؤثّر في طبيعة الإنسان. إنّ التغيير الذي أدخلته التقنية لم يكن مُمكنًا إلا في إطار استمراريّةٍ صافيةٍ للتطوّر.

ولأنّنا نستطيع تجريب ذلك، علينا مُلاحظة أنّ عصر الحركة المُستمرّة ليس جليًا. فهو لم يكن العصرَ السعيد المزعوم حيث ظلّت الحدود باستمرارٍ جزءًا من اللّوغوس. وترتسم الحدودُ من جديد، فترسم أشكالًا جديدةً ومخطّطات للفكر، وتُشوّه أو تطمس ما يمكنه أو يجب عليه أن يُحدّد نسقًا ما. إنّ النسق القديم للتوزيع المُحدَّد مُسبَقًا بات وراءنا، من دون أن يعني هذا أنه كذلك أو أنّه لا يعلّمنا شيئًا عن أنفسنا. إنّ التحدّي الحديث ماثلٌ هنا، في هذه الحرية لشخصٍ نشيطٍ وصانعٍ، والتي تقع بين قوة الاختراع -التي للعالم- وإرث التمثيلات والتوزيع التي سمحت لنا بالوصول إلى هنا. في الخاتمة، يتعلّق الأمر بأن نأخذ على عاتقنا ضرورة نقد العلاقة بين التقنية والإنسان بشكلٍ غير قبلي.

الصديق الأفضل للإنسان ليس الكلب

على عكس الفكرة السابقة، فالصديق الأفضل للإنسان ليس الكلب وإنما التقنية. بالنسبة إلى الأفضل والأسوأ، التقنية تُشبه الزواج، فالأفضل ليس أكيدًا، وكذلك الأسوأ. التقنية خليطٌ مُضطربٌ ينبغي على المرء باستمرار أن يُفاوضه ويأخذه على عاتقه. تُولَد المغامرة الإنسانيّة من

[1]- إنّنا نُوافق هنا على فرضية أن الشروط الماديّة وتنامي سيطرتها تُسهم في تعزيز مفهوم مُعينّ للذاتية الليبرالية. إنّ الإقرار بالذاتية مرتبطٌ ارتباطًا جزئيًا بالقدرة التقنية التي تؤمّن لها، من خلال المُراقبة والسيطرة والابتكار، إمكانيّة الظّهور بمظهر الحرية الذاتية. وهكذا، يُمهّد التحرّر التقني الطريق إلى شكلٍ جديد من التعبير عن الذاتية الليبرالية الحديثة التي هي ضربٌ من نزع طعم الذاتية، ما يترك قيمةً أكبر للعوامل الخارجية من دون التمكّن من التحكّم بها. عن طريق التقنية، تتغلّب طبيعة التوازن بين خضوع العالم لما يكون ويصبح وبين أن يخضع المرء لِعالمٍ يتحكّم به أكثر ممّا يفترضه.

الحركة التقنية[1]. إنّ الأنسنة، كما يُذكّر ب. سلوتردايك (Sloterdijk) في كتاب "تدجين الكائن" (Domestication de l'être) مُرتبِطةٌ بالتقنية[2]. فهي تسمح بفعل شيءٍ آخر، بطريقةٍ مُختلفة، من خلال تحويل الشروط المُحدّدة للطبيعة والبيئة إلى إمكانيّة حرية. يولَد الإنسان وهو يُدرك أنّ بالإمكان -والأدوات في يده والتكنولوجيا بقلبه- تغيير الواقع، «وإحداث الثغرات في قفص البيئة[3]". إنّ هذا التغيرّ -بعيدًا عن كونه مجرّد وضْع يدٍ أو ملكيةٍ أو تفتيشٍ- يحمل اسم الحريّة. إنّ البيئة التي ننتمي إليها تُصبح عالمًا لأنّه يمكن تقرير شكلها وأساسها. يُصبح العالم من خلال التقنية موضوع تصنيعٍ، يتحدّث جيلبرت هوتوا عن الاصطناع المتنامي[4]. أن يكون المرء في العالم أو أن يكون جزءًا من عالمه، يعني تشكيل وإعادة تشكيل الواقع. فالطبيعة، التي تعني (phusis)، وتعني الوضع البشري، لم تعد هذه الأرض المقدّسة التي لا تمُسّ بل باتت الرهان والغرض للغزو ولسيطرةٍ أكثر فعاليّةً بقدر ما يتطوّر العلم والتقنية ويتعاونان. ليس من باب المبالغة القول أنّه، من خلال التقنية، الحرية تكبر بينما الإنسان ينمو ويتطوّر. لكنّنا بذلك لا نقول أنّ التقنية هي الشرط الوحيد للحرية، ولكنّها شرطٌ ضروريٌّ. تطبيق التقنية على العالم أمرٌ ينطوي على تعريض طريق الحرية للخطر. وتأثير ذلك لا بد أن ينعكس على تمثيل الطبيعة التي لا تعود قابلةً للفهم بوصفها واقعًا دائمًا، أبديًا ومُقدّسًا. بل على العكس، عندما تُصبِح الطبيعة منزوعةَ القداسة لتكون في مُتناول الإنسان، فإنّها تُرسّخ قيمة الحرية، وتُعطيها أشكالها وهدفها. ذلك بلا ريب هو مصدر القلق المعاصر. فالإنسان الذي يتمتّع بقدرته التقنية يجد أمامه الوضع المُقلِق المُتمثّل في أنّ عليه أن يُقرّر كلّ شيء، حتى طبيعته، وأن يأخذ على عاتقه حريته إلى النهاية، وأن يصنع مساحةً أكبر للراحة حيث لا يجب سوى العيش. فالإنسان ينتمي إلى الوجود الذي يأخذ على عاتقه الوجوب العملي المُتعلّق بتقرير العالم والذات. واليوم يظهر ذلك للجميع لكنّه -في الواقع- يندرج منذ الحركة التقنية، ومنذ الحركة البشرية الأولى. إنّ التكنولوجيات الأحيائيّة الخاصّة بالكائن الحيّ أتمّت في هذا الصدد إعلان الحقيقة «البشرية» للإنسان، «البشرية» جدًا كما يقول البعض. التحكّم بالشيفرة الوراثية وتركيبها، اصطناع الحيوان أو الإنسان، الإنجاب الاصطناعي، كلّ ذلك أيًا يكن ما نعتقده بشأنه يُعبرّ عن هذا

[1]- إنّ هذا الافتراض لا يستبعد أنّ الإنسان يولَد ضمن وبواسطة الكلمة. يجب الدفاع عن فكرة أنّ التقنية والكلمة تستجيب إحداهما للأخرى بوصفها التعبير الوحيد عن الحرية التي تستميل حريات أخرى بما هو ثابت ولا يتغيرّ، وتختبر قدرتها على التمتّع بالحرية

[2]- من المهمّ أن نفهم فيمَ تكون التقنية ما يسمح بالانتقال مما قبل الإنساني إلى الإنساني، ما يُحوّل البيئة إلى عالم بشري.

[3]- "لا يتحدّر الإنسان من القرد ولا من العلامة، بل يتحدّر من الحجر، من الوسيلة القاسية" (p. 51)، "يُنتج ما قبل الإنسان الثغرات الأولى والشقوق في حلقة البيئة بعد أن يصبح، بعمله ومحاولاته، مُخترع تقنية الفعل على مسافة التي تجرّ على نفسها آثارًا رجعية غريبة"

La Domestication de l'être, p. 50

[4]- G. HOTTOIS, Essais de philosophie bioéthique et de biopolitique, Paris, Vrin, coll. « Pour demain », 1999, p 187 et ID., Le Signe et la Technique, p. 220

الوضع البشري الذي جرى إيضاحه أخيراً. تحدّت الطبيعة قدرة الإنسان. وبإحياء هذا التحدّي، جعل الإنسان من هذه القدرة علامة مصنعه. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفهم الطبيعة، وكلّ ما له علاقة بها. إنّ تطبيق التقنية على الكائن الحيّ أمرٌ تتضمّنه الحركة الأولى، فهو «طبيعي» و«مُترابطٌ» من ناحية خصوصيّة الإنسان. لكننا بذلك لا نقول أنّ أيّ تطبيق للتقنية أمرٌ مرغوبٌ فيه، وإنّما فقط أنّ الأمر المرغوب يتشكّل ويندرج وينفتح على هذا التغيّر البشري والطبيعي «الصانِع» و«المُسيطِر» لجملة الإنسان.

لم تغيّر التكنولوجيا الواقع الماديّ للوضع البشري فقط، وإنّما غيّرت أيضًا واقعه الرمزي والأنطولوجي. لقد غيّرت التكنولوجيا الطريقة التي يرتبط بها الإنسانُ بالعالم، ويفهمه. وغيّرت التكنولوجيا الطبية، في أقلّ من أربعين سنة، مفهوم الموت، ومفهوم الولادة، ومفهوم الحدود، وقلبت رأسًا على عقِب تمثيل الجنين والعضو والصحة، فمهّدت لشكلٍ جديد من الماديّة (corporéité) البيولوجيّة والبشريّة. إنّ تكنولوجيات الإعلام أوجدت علاقةً جديدةً بالمكان، لا مُتناهية وبلا مسافة، لها زمنٌ مباشرٌ وبلا ذاكرة، فطوّرت مناهج جديدةً خاصّةً بقابليّة ردّ الفعل وقابليّة التكيّف مع الأحداث، ومع الوضع البشري الراحِل والمُتقلّب، بحسب أطروحة بيتر سلوتردايك (Sloterdijk)[1]. مع التقنية تَرجح كفّة الأنتروبولوجيا في عالمٍ تصنعه حريّةٌ مفتوحةٌ على العنصر غير المُعيَّن في ما نعتزم إنتاجه[2]. إنّ حرية الإنسان، المُستندة إلى أداته والتي هي صديقه المُفضّل، تحمل اسم السيطرة والقوة. لا يزال الإنسان أقرب ما يكون من سوء التفاهم إزاء نفسه، يستسلم لذاته في هذا «الفعل» العجيب والفعّال الذي يكتشفه بلا انقطاعٍ، صانعًا الشروط الخاصّة بما يكون وما سيكون. يتخلّى أيضًا، في الوقت عينه، عن هذا الشيء الصغير الذي يُقاومه، وعن هذا الجزء من العالم والحياة اللذين لا يلتقيان ولا يؤولان إلى الزوال إلا ضمن علاقةٍ غير مُسيطَرٍ عليها، غير صانعةٍ، غير محكومةٍ إزاء إرادة تشكيلٍ فعّالةٍ.

تعزيزٌ وقوةٌ

إنّ القدرة المُوسّعةُ وغيرُ المحدودة للتقنية الحديثة تكشف للإنسان عن هذا الميَل المُتجذّر

[1]- P. SLOTERDIJK, La Mobilisation infinie, vers une critique de la cinétique politique, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 2003 [1re éd. fse: Christian Bourgois, 2000]

[2]- يتحدّث مارك هونيادي في هذا الصدد عن الطبيعة المقلوبة، فالطبيعة لا تقول لنا ماذا نكون، بل ما نكونه هو الذي يخبرنا عن طبيعتنا: انظر: Mark HUNYADI, Je est un clone, Paris, Éd. du Seuil, 2004, en particulier le chap. 1 « La nature renversée », p. 19-46

فيه عميقًا للقوة والسيطرة والتحكّم بذاته. إنّ التحكّم بالحياة والسيطرة عليها والتحكّم بِشروطها والمُمكِنات التي في خدمة الإنسان، تظهر على أنّها خيار التاريخ في مواجهة قدر العالم، وخيار الظهور بمظهر مالِك العالم وسيّده. يُحدّد بيتر سلوتردايك الحداثة بوصفها مشروع التجريب الذاتي للذات. إنّ الذات، وهي تقرن الحفاظ على الذات بالتجريب المُتنامي، تُفكّر في أفق مشروع تقوية الذات[1]. فما من شكٍّ في أنّه يجوز إثبات أنّ الفعاليّة التقنية ونتيجتها العملية تعملان بوصفهما حافزاً لتعجيل هذا الميْل للذات، وهذا التمركز للذات من أجل الذات. يوجد في الطابع غير المحدود (أو على الأقلّ غير المحدود في الظاهِر) للتقنية مُحرّك «رغبة» الذات التي ترتسم بوصفها مَيْلاً للقوّة. إنّ تقوية الذات، أو بتعبيرٍ آخر، إنّ هذه القوة التي تُحاول أن تجد مكانًا لها في العالم تُصبِح مشروعًا «أنطولوجيًا» لِكائنٍ لا يتحقّق إلا شريطة أن يفعل ويُقرّر ويُسيطِر[2]. فالتقنية تبني وتكشِف تمثيلاً للعالم غير منطوقٍ به، ليس هذا فحسب، بل تمثيلاً للذات يجعل من مُستطاع الفعل التقني طريقًا تؤدّي إلى السعادة البشرية الجماعية وإلى الحريّة الكاملة. هكذا تُرسَم الطريق عبر هذه القوة المُخترِعة والخلاّقة حيث يتّحد الذكاء البشري والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والاقتصاد، ما يعني وفق سلوتردايك أنّ الحداثة تتميّز باتّحاد المعرفة والسلطة، فينشأ خليطٌ مُتفجّرٌ يُعجّل هيمنة الفعل على كلّ طريقة أخرى لاحتلال مكان في العالم. إنّ الحلم بتقنيةٍ مركزيّة أنتروبولوجيّة وإنسانَويّة، في خدمة الإنسان بعامّة، وكلّ البشر بخاصّة، يضمحلّ بقدر ما يتمّ فهْم الذاتيّة الليبراليّة المعاصِرة أكثر فأكثر بوصفها غائيّةً وحيدةً للوجود والنشاط. إنّ هذا الانطواء على الذات، مَقرونًا باللاتمايز التقني إزاء الإنسان الذي تحدّث هوتوا (Hottois) [3] عنه، هو الانقلاب القاطِع للحداثة المعاصرة، الذي يضع العالمَ في خدمة الذات أو -بتعبير أدقّ- في خدمة أولئك الذين يملكون القدرات والوسائل للسيطرة على مجال التطبيق التقني المُتعاظِم في العالم البشري. إنّ العالم المَبنِيّ يُصبح عالَمًا خاصًا ببعض الأشخاص، الذي يتوفّر على فيزيولوجيا وعلم نفس مُكيّفين للعيش في هذه الحركة التي هي

[1]- إنّ الفهم الصحيح لتعريف الحداثة لا يُقرَأ في كتاب سلوتردايك **Sloterdijk** إلا بتقاطع النصوص. تشتمل أطروحات كل من كتبه على الأطروحات الأخرى، على الرغم من أنّه جرى التحدّث عنها بأشكال مُختلفة وألحِقَت بالوصف. وهذا يُشكّل الحالة لاستكمال التعبئة غير المحدودة بساعة الجريمة ووقت العمل الفنّي

[2]- استطعنا هنا أن نقرأ الأطروحات النقدية للذاتية الليبرالية عند جان-كلود ميشيا **L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale, Paris, Flammarion, coll. « Climats », 2007** وعند داني –روبرت دوفور **Dany-Robert DUFOUR, La Cité perverse, libéralisme et pornographie, Paris, Denoël, 2009** كلاهما، على طريقته، يرسم ويكشف القسم المُعتم من الذاتية الليبرالية المعاصرة والعلاقة الوثيقة بين تعزيز الذات والهيمنة

[3]- عندما تُستخدَم التقنية في أمر آخر غير الحِفظ، وهي وظيفة تُخالف جوهر التقنية البنيوي الابتكاري الخدّاع، فإنّها تُبرِز أطر المركزية البشرية، وبالتالي، تنمو خارج حقلِ الأخلاق» **Le Signe et la Technique, p. 168**

قيد البناء. تلك هي الأطروحة التي دافَعَ عنها كتاب (La Mobilisation infinite)، والتي تُؤكّد أنّ إتيقا الحداثة هي «يوطوبيا حركيّة»، أي القدرة على الحركة، بل أيضًا خيار الحركة لأجل الحركة، من دون غائيةٍ أخرى غير خيار القيام بالحركة. إنّ الحركة لأجل الحركة هو الأمر «المُخيف» حقًّا في الحداثة، لأنّه يقودنا إلى أن نعيش، لا نهاية التاريخ، وإنما التاريخ بلا نهاية للفعل وللصناعة، أو ما تُسمّيه «زمن النهاية بلا نهاية[1]". وهذا ليس مُمكنًا إلا على أساس «القدرة على التقدّم»، فرط النشاط (activisme) أمام واجباتٍ جديدة تَفرضها حركة هذه الطريقة الجديدة في الارتباط بالعالم وصنْع المجتمع. فالمجتمع لا يمكنه إلاّ أن ينقسم أو بتعبيرٍ أدقّ أن يُبرز الوحدة «الميتافيزيقية» في فئتين، الأهل وغير الأهل، القابِل للتكيّف وغير المُكيّف، «الفائزين» و«الخاسرين» . تمتاز البشرية على أساس القدرة الفعلية على المشاركة الفاعِلة والفعّالة والمسرورة في الحركة.

والحقيقة أنّنا نعلم أنّه عندما تتفوّق التقنية وتحكم، فإنّها تقود الإنسان إلى خسارة هذا الشيء الصغير «البشري»، «البشري حتْمًا» الذي هو الواجب الناظِم للوشيجة. إنّ بطل الحداثة ليس وسيطاً كما الكاهن والسياسي والوالد وأيّ شخصيّةٍ أخرى يُشار إليها بوصفها حاملةَ رسالةٍ، أو أفقاً حيًّا للجزء البشري، بل المهندس والمقاول[2]. في دراسة في التسميم الإرادي (Essai d'intoxication volontaire) يُميّز سلوتردايك الإنسان الحديث بوصفه رسولاً بلا رسالة، فَقَدَ وظيفة الوساطة مع الآخرين والماضي والتاريخ، ومع المستقبل[3]. فمن الجائز بلا شكّ أنْ تُعرّف الحداثة نفسَها ضمن علاقةٍ مُتناقضة ومُلتبسة ومُظلمة بين تملّك الذات لإقامة وتحديد العلاقة، وإلغاء الاتّصال بكلّ ما لا يتناسب مع المطلب الذي تَفرضه الحاجة إلى تعميمٍ وتوسيع هذه العلاقة الصانعة بكلّ مستويات الإنسان. ثمّة في الإنسان الحديث ازدواجيّةٌ لا تُختزَل، وهي إرادة أن يكون بشريًا (أي في صميم العلاقة التي تجذبه إلى نفسها من خلال الامتحان على يد الآخر -الذي هو أيضًا امتحان الذات)

---

[1]- انظر **L'Heure du crime ou le Temps de l'art** تُحدّد الحداثة الوحشية من خلال الطابع الروتيني للتمدّد على كل مستويات الأرض والإنسان، «جريدةٌ يوميةٌ» هي في الوقت عينه خروج من «منزل الكائن». إنّ هذا المسخ الذي يجعل من الأرض «شغورًا مُتجانسًا»، هو في الوقت عينه «تفكير في السموّ ضمن ما يصنعه الكائن البشري» مما يجعل وضوح ما يهيئ نفسه ويتحوّل أمرًا حسّاسًا من شأنه أن يجعل النقدَ بذيئًا.

[2]- يزعم سلوتردايك، في "نقد العقل البذيء" **(Critique de la raison cynique (Paris, Christian Bourgois, 1987** فقدان الطابع الشهواني للعلاقة بالحقيقة. ربما معه ومع آخرين، من دون الاستغراق في وُطان **nostalgie** مَرَضيّ، يجب الاعتراف بأنّنا فقدنا، في هذه المشكلة المُلِحّة المتُعلّقة بالفعالية، هذه الحماسة بلا مُبرّر والمتُّقدة لما وراء العالم وما وراء الإنسان، وهي حماسة سمَحت إلى الآن للإنسان باحتلال موقعٍ اصليّ، فريد في باطنِ ما لا نستطَيع أن نقوله أو نفعلَه.

[3]- يؤكّد الكاتب على أهمّية الحِرمان المُعمّم من المزايا الطبيعية أو الإنسانية **(déshéritage)**، فليس ثمّة شيء يُنقَل إلى الأجيال اللاحقة. **P. SLOTERDIJK, Essai d'intoxication volontaire, Paris, Hachette, coll. « Littératures », 2001**

وأن يصنَعَ هذه العلاقة كما يُبنى غرض ما، لجعله فعّالًا، كي لا نقول عمليًا، أي مفيدًا.

في بحثه عن نقد للحداثة يَليق بِحركة العالم، يتعمّق بيتر سلوتردايك في هذا التوتّر القاتِم، الذي يصعب على المرء تحمّلُه والسيطرةُ عليه. يتعلّق الأمرُ بالسيطرة على «ما يُدرّبنا» على العالم البشري، البشري حقًّا، في البادرات الخاصّة بإنتاج التقنية وفي هذا الماضي الرمزي الذي يُعبرّ أيضًا وبطريقة مُختلفة عن وضع الإنسان. بالإقامة في ماضي الطبيعة، ماضي الآلهة أو الله، الذي يتعلّق بما نُسمّيه الخالق أو أيّ أسماءٍ أخرى، يبرز التحدّي المُتمثّل في إعادة انفتاح الإنسان على ما كان يميل إلى تغطيته في مسار ومشروع تقويته. يقول سلوتردايك أنّ الحداثة تُشبه «الحُمّى التي تُصيب الجميع»، وهي بمثابة «جوّ أكثر منها مشروعٍ يُعرّف نفسه مفهوميًا». وتُشكّل الحداثة امتدادًا للعلاقة الفاعلة بالعالم، بدءًا بالطابع اللامُتناهي لهذا الامتداد، وصولًا إلى دفْع الإنسان إلى أن ينسى ماضيه وميتافيزيقيته وكل ما يصدر من أعماق ذاكرته، مُبيّنًا له أنّ طريقه هو أيضًا الطريق الذي ينبني من خلال العلاقة بالعالم، الفاعلة بشكلٍ مختلف. وباحثًا بين أحداث العالم المعاصر عن المعطى «الأنتروبو-أنطولوجي» المعاصر، لا يدعو لا إلى تقديس الجهد الصانع الفعّال للعالم لصالح الخوف، ولا إلى تقديس النقد[1]. إنّ الجزءَ التقنيّ من العالم والحياة البشرية ليس هو الخطر الحقيقي. لا يكون إنقاذُ الإنسان بصرف النظر عمّا يُمكّنه من الحصول على حريته. كما أنّ غضّ النظر عن الحقيقة التي تُنشئ العالم وتؤثّر فيه يعني أن نُخطِّئَ العدوّ بدل أن نُصدّقه. إنّ العدوّ الحقيقي للجزء الإنساني من العالم الذي نبنيه تُعبرّ عنه الفكرة المظلمة والمُقلِقة القائلة بأنّ التقنية (تطبيق التقنية) تسمح بتجنّب اللغة البشرية، أو أنّ بإمكانها التعويض عنها. عندما تتوقّف اللغة، يختفي الإنسان -ما يفترض الاعتراف بأن العنصر البشري في الإنسان يرتبط بإثبات جزءٍ أخلاقي من الإنسان لا يُختزَل-، لكن لِمَ علينا بالضرورة الاعتقاد بهذا الواقع الذي ينتمي إلى اللغة، وبأهمّيته، بل بضرورته؟ إنّ إمكانية الانخراط في العالم تبدو متوقّفةً على الفرط في النشاط والقدرة على أن نكون في خدمة تحويل الحياة الاجتماعية والبشرية إلى تقنيةٍ إلى حدّ أنّ اللغة لا تبدو سوى معونةٍ صغرى، بل رادعًا، تبدو آتيةً من قلب العصور حيث لم يكن الزمن محسوبًا من هذا العصر القديم الذي لم يكن قد اكتشف بعد القدرة الأسطورية للتقنية لكي توجد، أي قدرة تحرير شكلٍ خاصٍّ من الوجود: القوة وإثبات الذات.

إنّ قوة فرض التقنية، المرُتبطة بفعاليتها العملية وبالقدرة العجيبة المعُطاة للإنسان، تطرد الكلام،

[1]- الحجّة الأسوأ في ما يتعلّق بالتقنية هي تلك التي تُفيد بأنّه «لقد كان الأفضل من قبل، سيدي»، كما لو أنّ العالم يتحمّل على نحوٍ أفضل ثبات وصلابة الماضي أكثر من التغيير.

وتُبعِده إلى مرتبة النقاش التافه. بالنسبة للتقنية الجاهزة للعمل، تظهر فعّالية اللغة هشّةً، مُثيرةً للسخرية قليلاً عندما تبرز هنا الحاجة إلى فعل شيءٍ. إنّ صناعة العالم والسعي وراء مغامرته التقنية لا ينتظران، خاصّة عندما تتكاتف التكنولوجيا والاقتصاد من أجل أن يَعدا الإنسان بغدٍ أفضل. عندما لا يكون الخطاب الموجّه للإنسان سوى الخطاب الدنيء الذي يخدم التقنية، لا يعود مُوجّهًا إلى الإنسان. فجأةً لا يعود العالم يتحدّث مع البشر كي يتحدّث فقط عمّا يستطيع القيام به. مع الكون التقني، يُفرَض المعنى ويُعطى كما تكون الصدمة، وهذا بخاصّةٍ عندما يترافق مع القوة العظيمة للتسويق الثقافي والتجاري، والخادِم للسيطرة على سوق التقدّم التكنولوجي، الذي هو ضروريٌّ. يترافق العالم البشري الذي غزته التقنية مع خطر اختفاء اللغة بالاستبدال والإبدال، أو تفشّي الخطاب الذي له وظيفةٌ حقيقيةٌ وحيدةٌ هي جعل الاستعمال التقني عمليًا من الناحيتين الاجتماعية والثقافية. يتعلّق الأمر بـ «بلْع الحبّة»، أعني جعل أيّ استخدامٍ للتقنية مُلائمًا ومشروعًا، أساسيًا، ومَرغوبًا به وضروريًا، وفي خدمة تمثيل الكائن بوصفه تأكيدًا للذات وقوةً لها. إنّه لأمرٌ مُعبّرٌ أن يترافق التنظيم الاجتماعي المرتكز على التقنية مع خطابٍ حول الاستعمال، يُسمّى «المُمارسات الجيّدة»، ويزيدان سنناً وإجراءاتٍ تسمح بـ «دمْجٍ مقبولٍ». وهذا يترك المجال للمرء ليفهمَ أنّ اهتمام الإنسان يُشكّل جوهر النشاط، ويبقي غائيته، ويكون مُؤطّرًا على نحوٍ يكون فيه تطبيق التقنية الحديثة على الحياة كاملاً وعمليًا واجتماعيًا من جهة، ولغويًا وأخلاقيًا من جهةٍ أخرى. إنّ التقنية تُشبِع (كي لا نقول تجتاح) الجسم الاجتماعي بخطابها ونتيجتها، وتُشبع في الوقت ذاته وجود الإنسان. بوجهٍ ما، ولا غرابة في ذلك، ترتكز التقنية على الخطاب. يبقى أن نعرف ما يُنتِجه عالم الخطاب بلا ألفاظ. هل ما يزال عالمًا بشريًا بالكامل؟ ذاك هو السؤال الأخلاقي الذي تطرحه علينا التقنية اليوم. وبالتأكيد ليست التقنية بوصفها كذلك هي المشكلة، بل خطر أن تؤدّي إلى «تاريخ بلا ألفاظ» وبالتالي إلى تاريخٍ «بلا إنسان».

صادَفَ الطبّ هذه الصعوبة وأحسّ بها بشكلٍ عميق، ولمّا قدّم ثقل التقنية العون، طُرِحَ السؤالُ عمّا بقِيَ من الإنسانوية الطبّية في التسعينات، ووُجِدَ جوابه في تصاعد مدّ الأخلاق الطبّية الأحيائية والسريرية. وهذا ما كانت تتضمّنه مطالبات المرضى بأن يُسمَعوا ويؤخذوا في الاعتبار. لم يكن النقد يتمحور حول توظيف التكنولوجيا في الطبّ، الذي يعلم الكلّ حسناته، بل حول الحاجة إلى تحمّل المسؤولية في «جوف الرابط»، في ما لا يمكنه الاقتصار على خطاباتٍ بلا ردٍّ. المطالبة بطبٍّ بشريٍّ في جوف لغةٍ تعترف وتُوجِد الإنسان المريض لا يختلف عن المطالبة الصريحة وغير الصريحة التي تُعبّر عن حاجة الإنسان -سواءً المُحوّل إلى تقنية أم لا، بأيّ درجةٍ كانت حاجته- إلى

لغةٍ يستدعيها بواسطة الوشيجة واللقاء الفعّال بين الكلمات المتُبادلة. إنّ بيئة الشركة تُصادِف هذه المساءلة نفسها. من خلال تبيين النتائج الضارّة إنسانيًا أو على الأقلّ غير الكافية لجهة أن ليس على المؤسّسة إلا أن تكون فاعلاً للمناهج التي لا تحتاج في الحقيقة إلى التزام بالوشيجة، تشعر من دون معرفة كيفية ذلك بالحاجة إلى تَتِمّة روح. وتعرف أنّ الإنسان يُطالِب أيضًا بهذا الجزء الذي يحتاج إلى شيءٍ آخر غير أن يكون الذراع المُسلّحة لاهتمامٍ عمليٍّ محضٍ.

خاتمة

المسألة ليست: أين نحن من التقنية؟ بل: أين نحن من الكلام؟ إنّ مسار تطبيق التقنية على الحياة البشرية والبيولوجية والاجتماعية والسياسية يتعذّر اختزاله، طبعًا باستثناء أنّه لا توقفه أحداثٌ أقوى تُجبِر على التغيير. من الصعب تخيّل أن الإنسان يمكنه أن يُقرّر شيئًا آخر بطريقةٍ مُختلفة، وفي الوقت عينه من الصعب تخيّلُ حدثٍ ما يمكن أن يقع. ثمّة إمكانيّةٌ أخرى ترتسم، أكثر بطءًا، وأكثر تجريبيّةً، وأكثر ظاهراتيّةً. إنّها تتعلّق بالتجريب الملموس للصعوبة، بل للاّإنسانيّة في العيش مع هذا الاختفاء للكلام. إنّ الإفناء والتوهين في هذا السباق نحو الذات، الذي هو حربٌ ضاريةٌ ضدّ الآخر، يمكن أن يقود إلى قصْد أمرٍ آخر. وهذا الأمر الآخر يتضمّن كلامَ الآخر، والآخرين، والهمس الذي يدلّ به أحد ما على هشاشة «اتّصاف الذات بالرصانة والجدّية». فجأة، يمكن للإنسان أن يعود إلى الاعتقاد بالفعاليّة البشريّة للكلام وضرورته وأوليّته، على نحوٍ ما، لا يختفي الكلام كليًا، فالإتيقا والدين والسياسة والفنّ تُبقيه حيًا. وكلّ وساطةٍ بشريةٍ، ضمن أسلوبها الخاصّ، تعمل كناطقٍ رسميٍّ لِما يتعإلىويتخطّى قدرتنا على وصف وفهم العالم. وتتضمّن -من باب التنبيه والمطلب- تعاليًا يُعيد إدخال الإنسان في العالم. ليس من قبيل التعسّف في الاعتقاد -لهذا السبب- بأنّ التاريخ يبقى وسيبقى تاريخًا بشريًا، يتجاوزه الردّ على الإنسان بأنّ باستطاعته التحدّث مع نفسه لأجل العمل. لكنّنا في الوقت عينه نتوقّع أن إبقاء الكلام محكومٌ بالطريقة التي تنبني بها هذه الوساطات التي لا تُفلِت من حركات العالم لاختراع العالم. إنّ هذه الوساطات يعترضها القلق الذي يُخفيه البشر الذين يقومون بها.

الأصل في التقنية

دراسة في نقد أبعادها الأنطولوجية

صفاء عبد السلام علي جعفر [*]

تستقرئ هذه الدراسة الأبعاد القصيّة في ما انطوت عليه محاضرة الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر المعروفة تحت عنوان "السؤال عن التقنية". ولقد سعت الباحثة إلى كشف الغموض عن مراد التقنية الذي يصبو إليه هايدغر، لاسيما لجهة ما يرمي إليه سؤاله عنها بما هو سؤالٌ مركّب أنطولوجي وتاريخي في الوقت عينه. كما تبين الدراسة على وجه التحديد مقصد هايدغر من دعوته إلى ضرورة الدخول في علاقةٍ حرّةٍ مع التقنية.

المحرر

"السؤال عن التقنية" هو من أبرز محاضرات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر التي يكتنفها قدرٌ غير ضئيلٍ من الغموض. ربما يرجع ذلك إلى أن المحاضرة - موضوع هذا البحث - ليست كما قرأها عددٌ من المفكرين الغربيين وصفاً للتقنية في عصرنا الحالي، وكذلك ليست بحثاً تاريخياً في تطور التقنية الحديثة، كما أنّها ليست محاولةً لتفادي ويلاتها المدمرة على إنسان هذا العصر[2].

إن محاضرة "السؤال عن التقنية" غامضةٌ، لأن موضوعها ليس التقنية، وإنما "الأصل" في التقنية، فهي سؤالٌ عن "الأصل" أو "الماهية". ويبدو أن "السؤال عن التقنية" عند هايدغر ليس سوى "السؤال عن الوجود"[3]، والسؤال عن حركة "التحول" (Kehre rcturning) من "نسيان الوجود" إلى "حضور الوجود" كما سنرى في سياق البحث.

---

* ـ أستاذة الفلسفة الحديثة، رئيس قسم الفلسفة - كليّة الآداب جامعة الاسكندريّة - جمهورية مصر العربيّة

[2]- Sallis, J.: Heidegger and the Path of Thinking "Duquese, Uni. Press, U.S.A., 1970, P. 158.

[3]-Ibid, p. 159.

إن موقف هايدغر من التقنية أبعد من أن يكون هجوماً على التقنية الحديثة، فهو عندما يتناول مسألة التقنية بدءاً من اليونان وحتى العصر الحديث، إنما يسعى إلى مواجهة "التحدي" الذي تفرضه على إنسان اليوم، وهو ينشد في سعيه بهذا التفكير التأملي الحقيقي في الوجود أن يتجاوز ميتافيزيقا الذات الكلاسيكية[1]، بحيث يكون هذا التفكير هو الاستجابة الوحيدة الممكنة لنداء الوجود، علماً بأن هذا التفكير عند هايدغر ليس مذهباً مغلقاً جامداً، وإنما هو رحلةٌ متجدّدةٌ عبر طريق الوجود.

ماهية التقنية ليست هي التقنية:

يمكن القول بأن التقنية في معناها الواسع، وفي ضوء تعدّد ظواهرها، تعدّ تخطيطاً من صنع الإنسان، إلا أنّها تجبره أحياناً على اتخاذ القرار في أن يصير تابعاً لها، أو أن يحتفظ بسيادته عليها.

يشير ذلك المعنى إلى أن الإنسان هو مركز الوجود، ويرجع إليه كلّ ما في الوجود[2].

قلَب هايدغر هذا المعنى الشائع للتقنية رأساً على عقب، فالتقنية لم تعد شيئاً من صنع الإنسان، ولكنها جزءٌ من المصير (Geschick-destiny)، تشكّل أهدافنا وتُحقّقها[3].

يقول هايدغر: ".. التقنية لا تتساوى مع ماهية التقنية[4]"، فعندما نبحث عن ماهيّة "الشجرة" ندرك أن ما جعل الشجرة يابسة ليس هو ما يمكن أن نجده في سائر الشجر، بالمثل فإن ماهية التقنية لا علاقة لها بما هو تقني. ونحن لن نعرف علاقتنا بماهية التقنية ما دمنا ندور في فلك التقنية.. فنحن دوماً مقيدون بالتقنية سواءً أتعاطفنا معها أم أنكرناها"[5]. يشير النص السابق إلى أن هايدغر في محاضرته عن التقنية قد انتهج طريق التفكير ليصل إلى ماهيّتها من خلال اللغة، وهدفه هو إعدادنا لتجربة الدخول في علاقةٍ حرةٍ مع التقنية. وما دمنا نعجز عن معرفة علاقتنا الحقيقيّة بالتقنية فإنّه يرى بأنّنا سنظل نعاني من هذه القيود، ما دمنا لم نتعلم بعد التفكير في ماهيتها[6] التي تختلف عن التقنية وما هو تقنيٌّ، كما تختلف عما هو صنع الإنسان.

---

[1]-Langan, T.: “The Meaning of Heidegger” Aceitical Study of the Existentialist Phenomenology, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, Great Britain, 1959, p, 192193-.
[2]-Heidegger, M.: “Identity & Difference”, P.25.
[3]-Inwood, M.: “A Heidegger Dictionary”, P. 214.
[4]- “Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wsesn der Technik- Technology is not equivalent to the essence of technology”.
[5]-Heidegger, M.: “Die Frage..” ,S. 13.
[6]-Kockelmans, J,J.: “On the Truth..” ,p.230.

إذاً، فإنّ علاقتنا بالتقنية سوف تصبح علاقةً حرةً فقط إذا حققت لوجودنا الإنساني الانفتاح على ماهية التقنية[1]. وفي ذلك أشار هايدغر إلى الوهم المضلّل بأنّ التقنية الحديثة هي تطبيقٌ للعلم الفيزيائي[2]، ورأى أن التقنية يجب ألاّ يُساء تفسيرها بوصفها مجرد تطبيق للعلم الطبيعي الرياضي، فضلاً عن رأيه بأن العلم الحديث ذاته يتأسس على ماهيّة التقنية، ذلك أنّ النظرية الفيزيائية الحديثة عن الطبيعة تمهد السبيل لا للتقنية وإنما لماهية التقنية الحديثة، كما أن العلوم الحديثة تنتمي إلى تلك الماهية، وهذه الماهية ليست تعبيراً عن العلاقة المتبادلة بين العلم والتقنية، وإنما هي بمثابة "الكشف" عن الماهية المشتركة التي تسيطر عليهما[3].

نستخلص مما سبق أن القول الشائع بأن التقنية هي تطبيقٌ لنتائج العلم الحديث -أيًّا كان من أمر صحته- يبتعد تماماً عن محور اهتمام هايدغر الرئيسي وهو السؤال عن ماهيّة التقنية الذي هو بدوره سؤالٌ عن ماهية الوجود.

إن التقنية -في حدّ ذاتها- أمرٌ محايدٌ، ويمكن استخدامها بصورةٍ إيجابيّة أو سلبيّةٍ، وعلى الإنسان أن يتخذ قراره بشأن هذا الاستخدام، إلا أنّ هذا الأمر الحيادي لا يعرفنا ماهية التقنية[4] كما يرى هايدغر.

ماهية التقنية بوصفها "تخنى" :Techné

حاول هايدغر البحث في ماهيّة التقنية في اتجاهين مختلفين ومع ذلك ارتبط كلٌّ منهما بالآخر، أما عن الاتجاه الأول فهو يدور حول ماهيّة التقنية والعلاقة العليّة كما سبق أن أوضحنا، وأما الاتجاه الثاني فهو يتناول ماهية التقنية بوصفها "تخنى" كما يلي[5]:

ذهب هايدغر إلى أن كلمة التقنية (technology, technicity, technique) مشتقةٌ من الكلمة اليونانيّة (Technikon)، وهي ترتبط بتخنى!«[6] (Techné)[7]، فضلاً عن أنّ اليونان قد أطلقوا كلمةً

---

[1]-Ibid.
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage..", S.13.
[3]-Sallis J.:"Heidegger and the path of Thinking" , P.161.
[4]-Kockelmans, J,J.: "On the Truth of Being" ,P.230.
[5]-Ibid., P.231.
[6]-يمكن القول بأن المصطلحات الانجليزية التالية مشتقة من الكلمة اليونانية (techné) وهي: (machination, enframing, technology, technik, technique) (الفن - الصناعة اليدوية) في مقابل كلمة (science) "العلم".
(Cp.: Inwood, M.: A Heidegger Dictionary, P. 209.
[7]-Heidegger, M.: "Die Frage..", S. 20.

واحدةً على العامل اليدوي والفنان وهي "تخنيتس (technités)"، ولا تعني هذه الكلمة أي نوعٍ من أنواع الصنعة أو الإنجاز العملي، بل تعني أسلوباً من أساليب المعرفة، والمعرفة بالمعنى اليوناني (episteme)[1]، كانت ضرباً من الرؤية بمعناها الأعم، أي إدراك الموجود بما هو موجودٌ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة، أي تجلي الموجود وظهوره من الخفاء.

إذاً، "التخنى" بهذا الفهم اليوناني هي إظهار الموجود من الغموض والخفاء بالمظهر الذي تراه العين فيه، "والتخنيتس" (technités) ليس هو الصانع اليدوي، بل ذلك الذي يجعل الموجود يظهر على الحقيقة أو يجعل حقيقته تظهر فيه[2].

لاحظ هايدغر أمرين في ما يتعلق بمعنى كلمة "التقنية" أو تخنى (techné)، أما عن الأمر الأول فهو أن هذه الكلمة ليست فقط اسماً للأنشطة والمهارات المتعلقة بالعامل اليدوي، وإنما تدل أيضاً على الفنون الرفيعة والفنون الجميلة[3]، لذا فإنّ "تخنى" تعبر هنا عن معنىً في الشعر (Poiésis)، كما أنها ذات طبيعةٍ شاعريةٍ[4][5].

أما عن الأمر الثاني، فيرى هايدغر أنه حتى عصر أفلاطون ارتبطت كلمة "تخنى" (techné) بكلمة (episteme) أي المعرفة، وأنّ كلا الكلمتين يعني "أن نشعر بالألفة مع شيءٍ ما وأن تتوفر لدينا تجربةٌ معه ومعرفةٌ به[6] والكلمتان تعبران عن المعرفة و(Erkennen Wissen, Knowing) بالمعنى الواسع للكلمة[7].

كما يرى هايدغر أن مثل هذه المعرفة تزودنا بالانفتاح Aufschluss - an opening (up)، وهذا الانفتاح هو بمثابة كشف (Entbergen – revealing)، "فالتخنى" هو نوعٌ من "الأليثيا" (allétheuein)، أي أنّها تكشف عما يحتجب عنا، ولا نراه أمام ناظرينا، أو عما يظهر ثم يطرأ عليه التحول بطريقةٍ أو بأخرى. يقول هايدغر: ".. إنّ الأمر الحاسم في "التخنى" لا يكمن إطلاقاً

[1]- قبل أفلاطون كانت "تخنى" (techné) تتفق مع (episteme)، وكلاهما يعني: يعرف أو يتصبر، أما عند أرسطو فقد أصبحت تعنى "الإحضار" (a bringing – forth) كما سيأتي بيانه:

(Cp. Kockelmans, J.: "On the.." ,P.233.

[2]- عبد الغفار مكاوي: مقال حذاء فان جوخ في "مدرسة الحكمة" دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة، 1970، ص:302 303-.

[3]- "Die sc..nen K..nste- the fine arts.

[4]- Poietisches-Poetic.

[5]-Heidegger, M.: "Die Frage", S.20.

[6]- das Sichauskennen in etwas, das Sichversehen auf etwas - to be entirely at home in something, and be expert in it".

[7]-Ibid., s21.

في الصناعة[1]، ولا في التصنيع[2]، ولا في استخدام الوسائل، إنه بالأحرى يكمن في الكشف"[3].

نستلخص مما سبق أن هايدغر عندما يتحدث عن ماهية التقنية اليوم، إنما يقصد الأمر الثاني الذي يبدو أنه يعبر أكثر عن المفهوم الأنطولوجي "للتخنى"، كما يؤكد هايدغر أن تجاوز المفهوم الأدواتي للتقنية السابق ذكره يمكننا من الوصول إلى ماهيتها[4].

إن "التخنى" كما فسرها هايدغر إنما هي صورةٌ من صور الكشف، وهي كشفٌ عن التحجّب، وما هو أساسيٌّ في "التخنى" ليس الصناعة أو التصنيع أو استخدام الوسائل، وإنما الكشف، بمعنى أن "التقنية" يتم إحضارها في مجال حدوث الحقيقة أو الكشف أو اللاتحجب (alétheia)[5].

يرى هايدغر أنّ "الشعر" عند اليونان (poiésis) هو وجودٌ من العدم "حضور"، وأن هذا الحضور كان واضحاً قبل كلّ شيءٍ في الطبيعة أو الـ(Physis)، وهذا الحضور يتجلى من خلال الشيء ذاته. كما يرى بأن "التخنى" (techné) بدورها صورةٌ من صور (الإحضار)، وهذا الإحضار يتجلّى في شيءٍ آخر من خلال الفنّ والصناعة، حيث يشارك الإنسان في إعادة تشكيل المادة والمنظور، وفي إحضار الشيء إلى الوجود. إن اليونان -من وجهة نظر هايدغر- توصلوا أيضاً إلى الفنون العقليّة "تخنى"، حيث تلقوا بانفتاحٍ كلّ ما يوجد، وحاولوا الكشف عن الوجود في كلّ ما قابلهم، كما حاولوا السيطرة عليه، وتلك السيطرة تجلّت في الفلسفة اليونانية.

يتضح مما سبق، أن مفهوم هايدغر لماهية التقنية بوصفها "تخنى" هو بمثابة المصدر الحقيقي لعصر التقنية الحديث، ف"التخنى" معرفةٌ كاشفةٌ وأسلوبٌ للإحضار وهو بدوره نوعٌ من الكشف، والتقنية الحديثة مثل "التخنى" بمعناه اليوناني القديم -من حيث المصدر المنبثقة عنه- هي أسلوبٌ للكشف، والوجود عندما يسود كلّ ما يوجد إنما يتجلّى من خلاله ذلك الكشف.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ الإنسان في العصر التقني الحديث لم يعد يفرض سيطرته على الواقع، بمعنى أنه لم يعد يتمثل الواقع وفقاً لتصوره الخاص رافضاً ظهور الأشياء كما هي عليه، ولأن "الكشف" الذي يحققه "التخنى" يفرض سيطرته على كلّ ما يوجد، فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين مصير الوجود، والفعل الإنساني كما سيأتي بيانه[6].

[1]-Machen - making.
[2]- Veferting - manufacturing.
[3]-Ibid., S.21.
[4]-Langan, T.: "the Meaning of Heidegger", P. 193.
[5]-Kockelmans, J,J.: "On the Truth"‥, P.233234-.
[6]-Lovitt, W.: "the Question‥" PXXIV, XXV, XXVIII.

تعقيــب:

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي:

ما النتائج التي ترتبت على تفسير هايدغر لماهية التقنية بوصفها "تخنى"؟

النتيجة الأولى: أن " التخنى" (techne) -كما أوضح هايدغر- هو معرفةٌ ورؤيةٌ بالمعنى الأعم للكلمة، فهو وفقاً لما ذهب إليه اليونان لا يعني أي نوعٍ من أنواع الصنعة، وإنما هو أسلوبٌ من أساليب المعرفة، أي إدراك الوجود بما هو موجودٌ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة أو تجلي الوجود وظهوره من الخفاء.

النتيجة الثانية: أن "التخنى" هو شعر (poiésis) بمعنى أنه إبداعٌ وإنتاجٌ، وصورةٌ من صور "الإحضار": إحضار الشيء إلى الوجود، وإعادة تشكيل المادة والمنظور، وهذا الإحضار بدوره يمثّل نوعاً من الكشف.

النتيجة الثالثة: أن "التخنى" هو ألفةٌ مع الشيء ودخولٌ في تجربةٍ معه "بمعنى معرفته" وهذه المعرفة تزودنا بالانفتاح على ذلك الشيء، أو بالكشف عنه.

النتيجة الرابعة: أن "التخنى" هو نوعٌ من الأليثيا أي الكشف عن المتحجّب بمعنى الحقيقة، فالتقنية يتم إحضارها في مجال حدوث الحقيقة أو الكشف.

النتيجة الخامسة: أن "التخنيس" (technités) ليس هو الصانع اليدوي، وإنما هو -كما رأى اليونان- ذلك الذي يجعل الموجود يظهر على الحقيقة، أو يجعل حقيقته تظهر فيه.

الكشف بوصفه نداءً للتحدي

يقول هايدغر: ".. الكشف الذي يسود التقنية الحديثة يتسم بمعنى التحدي، وهذا التحدي يحدث عندما تتفتح الطاقة المحتجبة في الطبيعة.. حيث يتم إخضاع كلّ ما يوجد للتنظيم ليكون في متناول اليد، ويلبي الحاجة إليه.. (كما أن) إضفاء طابع النظام[1]، والأمان[2] هما السمتان الأساسيتان للكشف في حال التحدي"[3][4].

---

[1]- Seturung-regulating,
[2]- Sicherung-securing,
[3]- das herausfordern Entbergn-the challenging revealing.
[4]-Heidegger, M.: "Die Frage"., S. 24.

ويعني ذلك أن التقنية الحديثة عند هايدغر - من حيث الماهية هي "كشفٌ يتحدى"، فهي بمثابة "نزاع" مع كل ما يوجد بحيث تحاول أن تجعله جاهزاً للاستخدام.

وأساس هذا الأسلوب من الكشف نجده لدى الإنسان عندما يحاول السيطرة على كلّ ما يقع خارج ذاته، حيث يتمثله ويجعله موضوعاً في متناول اليد[1].

ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه هذا الكشف؟

يرى هايدغر أن الطاقات الطبيعية تستثير قوى الإنسان، بحيث يجد نفسه مندفعاً نحو الكشف الذي يتحدى، أي إنّ الإنسان في غمرة اهتمامه بالكشف الذي يتحدى قواه يُوجّه إليه نداءُ التحدي بحيث يبقى النداء ومصدره محتجبين[2].

يرى هايدغر أن "المنفتح"[3] يطرأ عليه التحول، وما يتحول يتم تخزينه ثم توزيعه، وتجزئته وإعادة صياغته من جديد. إذاً، الانفتاح والتحول والتخزين والتجزئه[4] إنما هي أساليبٌ للكشف، وهذا الكشف لا يصل إلى نهايةٍ ما، علماً بأن الإنسان يحاول الكشف عن الواقع عن طريق تنظيمه بوصفه مخزوناً (Bestand - Standing resources) وأن هايدغر يميّز ما بين المخزون (Bestand) والشيء (Gegenstand)، فالطائرة في حال عدم إقلاعها تكون شيئاً، وفي حال إقلاعها تتحول إلى مخزونٍ، وتدين في حضورها لاستخدام الإنسان لها[5].

ولعلّ أصل فكرة الطبيعة بوصفها "مخزوناً" يرجع إلى النزعة الذاتيّة في الميتافيزيقا الكلاسيكية، ومن ثم إلى تطور العلم الحديث. فالفيزياء تجعل الطبيعة إطاراً متسقاً من القوى التي يمكن حسابها سلفاً ثم السيطرة عليها، بحيث يمكن القول بأن كشف التحدي قد سيطر على الفيزياء قبل أن تخضع تقنية الآلة للتطور.

إن مصطلح "المخزون" الذي يستخدمه هايدغر في توضيح طريقة حدوث الأشياء في انتمائها إلى الكشف يتخذ معنى الإنشاء أو الإنتاج الموجود في الشعر بمعناه الأصلي (Poéssis)[6]، فضلاً

[1]-Lovitt, W.: "The Question.., Introduction" PXXiX.
[2]-Sallis, J.: "Heidegger and the path of Thinking", P.162163-.
[3]-DAS Erschlossene-the unlocked.
[4]- وهي على التوالي:
Erschliessen-Unlocking, Umformen-transforming, -speichern-storing- Vertei- len- distributing.
[5]-Inwood, M.: "A Heidegger, Dictionary", P.210.
[6]-Kockelmans, J.J.: "On the Truth..", P. 236.

عن أن "المخزون" يتخذ شكل التحدي بحيث تصبح الطبيعة مصدراً للطاقة يمكن استخراجها وتخزينها وأخيراً استخدامها. بعبارةٍ أخرى، فإن الطاقة التي كانت محتجبةً في الطبيعة قد تحولت الآن، وتم تخزينها، وتوزيعها واستخدامها، وهذه الفعالية الإنسانية إنما هي أساليبُ للكشف، على الرغم من أن الكشف لا يصل قط إلى نهايته كما سبق بيانه.

تعقيــبٌ...

"تمكن هايدغر من أن يُحدث إنقلاباً في مفهومه عن العلم الحديث، بحيث أصبح تطور العلم الحديث، والفيزياء الرياضية، وتقنية الآلات، رهناً على إدراكه للحقيقة بوصفها كشفاً، وفهمه للطبيعة بوصفها مخزوناً للطاقة بعيد الأمد". نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج المترتبة على تفسير هايدغر للكشف بوصفه نداءً للتحدي؟

أما عن نتائج التفسير فهي كما يلي:

النتيجة الأولى: أن النزعة الذاتية[1] في الميتافيزيقا الكلاسيكية هي المسؤولة عن فكرة الطبيعة بوصفها "مخزوناً" ومن ثم تقف وراء تطور العلم الحديث، حيث تجعل الفيزياء من الطبيعة إطاراً متسقاً من القوى يمكن حسابها سلفاً والسيطرة عليها.

النتيجة الثانية: أن "المخزون" في رأي هايدغر يفسر طريقة حدوث الأشياء في انتمائها إلى الكشف، ويتخذ معنى الإنتاج الموجود في الـ(Poiésis) أو الشعر بمعناه الأصلي، ويتخذ شكل "التحدي" بحيث تصبح الطبيعة مصدراً للطاقة يمكن استخراجها وتخزينها لتصبح في متناول اليد.

النتيجة الثالثة: أن "الانفتاح" على الموجود، والتحول والتخزين، والتجزئة إنما هي أساليبُ لكشف لا يتوقف، فضلاً عن أن الإنسان يحاول الكشف عن الواقع عندما يقوم بتنظيمه بوصفه مخزوناً.

النتيجة الرابعة: أن الإنسان "يستجيب" للنداء الموجه إليه لقبول التحدي عندما يجد نفسه دوماً في حقيقة الانكشاف، ما يعني أن التقنية الحديثة -في رأي هايدغر- ليست من صنع الإنسان، وأن كلّ تحدٍّ يُفرض على الإنسان لتنظيم الواقع بوصفه مخزوناً، وهذا التحدي يتفق مع أسلوب تجلي الكشف.

النتيجة الخامسة: أن ثمة وجهين للتحدي:

[1]- Subjektivit..t - Subjectivity.

"الوجود" يواجه تحدياً في ترك الموجودات لتظهر في مجالٍ يمكن حسابه.

"الإنسان" يواجه بدوره تحدياً في أن تصبح الموجودات موضوعاً لحساباته ومشروعه في المستقبل.

ماهية التقنية بوصفها "جشطلت"[1]" تجميعاً (Ge-stell).

يقول هايدغر: ".. إن "Ge-stell" هو "تجميعٌ" يجعل الإنسان على استعدادٍ ليكشف الواقع كمخزونٍ قابل للتسخير. إن الإنسان الذي يواجه هذا التحدي يقف في المجال الأساسي للـ(Ge- stell) أو "التجميع"، وليس بمقدور الإنسان أن يتحمل مباشرةً علاقةً معه، وذلك لأن السؤال عن معرفة كيف نستطيع الدخول في علاقةٍ مع ماهيّة التقنية هو سؤالٌ يأتي دوماً متأخِّراً.. [2] ولكن السؤال عن معرفة متى وكيف ندخل نحن أنفسنا في مجال الـ (Ge- stell) أو "التجميع ذاته هو سؤالٌ لا يأتي قط متأخراً"[3].

يتضح مما سبق أن الـ (Ge-stell) أو التجميع، هو الاسم الذي أطلقه هايدغر على هذا التحدي الذي يضع الوجود والإنسان اليوم كلاً في مواجهة الآخر بما في ذلك كلّ ما يوجد.

والكلمة يستخدمها هايدغر بطريقةٍ اصطلاحيةٍ ليعبر بها عن ماهية التقنية الحديثة، فهي لا تعبر فقط عن التحدي الذي يواجه الإنسان للكشف عن الموجودات، وإنما تميز ما يسميه اليونان بالشعر (Poiésis) بوصفه إنتاجاً، وإنشاءً بحيث يصبح الشكلان الكلاسيكي والحديث من الإنتاج مترابطين من حيث كونهما أسلوبين من أساليب الكشف عن الحقيقة[4]. إذاً الـ (Ge-stell) أو التجميع تعني طريقة أو أسلوب الكشف الذي يتحكم في ماهية التقنية الحديثة، وهو في حدّ ذاته ليس تقنياً[5] كما سيأتي بيانه.

---

[1]-تعنى كلمة Ge-stell بالأنجليزية الوضوع a position أو تجميع شيء ما (something put together) أو الإطار (a framework) والكلمة الألمانيّة مشتقة من (stall) بمعنى (position) أي وضع أو مكان، والسابقة "ge" تعني (With) أو(together) أي "معا" بالعربية واستخدمت في ما بعد لتعبر عن أسماء جمعيّة مثل (Gebirge) أي "سلسلة جبليّة" و (Gem..t) من (mut) أو الشجاعة بمعنى كل ما يتعلق بأفعال ومشاعر الإنسان المعبرة عن الشجاعة، كما تعبر عن نتيجة فعلٍ ما مثل (Geschenk) بمعنى (gift) أو هدية من الفعل يهدي (give – schenken).

(Cp. Inwood, m.: "A Heidegger Dic..", p.210)

[2]-Ibid., S.31.

[3]-Ibid., S.32.

[4]-Kockelmans, J.J.::On the Truth..", P. 237239-.

[5]-Heidegger, M.: "Die Frage.." ,S.28.

تعقيــب...

يمكن القول بأن هايدغر قد استخدم مصطلح الـ(Ge-stell) أو "التجميع" بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة المألوفة في استخدام هذا المصطلح، ونحن في توضيحنا لذلك نحاول الإجابة عن السؤال التالي:

ما النتائج المترتبة على تفسير ماهية التقنية عند هايدغر بوصفها تجميعاً أو (Ge- stell)؟

أما عن النتائج فهي كالتالي:

النتيجة الأولى: إن إدراك الوجود بوصفه عالم التقنية ممتنع، لأن "التقنية" تحجب عنا رؤية الإنسان والوجود رؤيةً حقيقيّةً، وليس أمامنا من مخرجٍ سوى أن نتوقف عن إدراك التقنية بوصفها شيئاً تقنياً من صنع الإنسان وحده وأن نحاول إدراك ماهيتها بوصفها "تجميعاً".

النتيجة الثانية: أن "التجميع" يعبر عن التحدي الذي يواجه الإنسان لتنظيم عناصر الواقع في صورة "مخزون"، كما يعبر عن ماهية التقنية الحديثة من حيث إنه تحدٍّ يواجهه الإنسان في الكشف عن الموجودات من حيث إنه يميز ما يسميه اليونان بالـ(Poiésis) بمعنى (الشعر) أو الإنتاج في الكشف عن الحقيقة.

النتيجة الثالثة: أن "التجميع" مصيرٌ يهدف إلى بلوغ الكشف الذي يتحدى، وهذا المصير هو الذي يضع الإنسان على الطريق إلى الكشف أو إلى حضور ماهية التقنية، وليس ذلك من صنع الإنسان. إذاً ماهية التقنية تستقر في "التجميع" بوصفه أحد تجليات المصير، وهي لا تحدث بمنأى عن الإنسان، وإن لم تكن من صنعه وحده.

النتيجة الرابعة: أن ماهية التقنية ليست مسألةً إنسانيّةً خالصةً، لأن الإنسان أساساً على الطريق إلى الكشف الذي لا يحدث عن طريق الإنسان وحده، وإنما يتلقى الإنسان "نداء الوجود" للقيام بهذا الكشف.

النتيجة الخامسة: "التجميع" إرسال للوجود: يرسل الإنسان إلى طريق الكشف، وهذا التجميع ليس أمراً تقنياً، إنه الأسلوب الذي ينكشف من خلاله ما هو موجودٌ، علماً بأن "الإرسال" الذي يضع الإنسان على الطريق إلى الكشف ويحدّد ماهية التاريخ بأسره، ليس ملزمًا بجبر الإنسان، وإنما تتحدّد حرية الإنسان بقدر انتمائه إلى مجال الإرسال، بحيث يصبح "منصتًا" لما يمليه عليه نداء الوجود.

إذاً، الحرية عند هايدغر هي "مجال المصير" الذي يعمل باستمرارٍ على الكشف عن

الحقيقة، ولكن بأسلوبٍ خاصٍّ لا يرتبط أساساً بالإرادة أو بالعلاقة العليّة المألوفة.

ماهية التقنية ومفارقة الخطر هو ما ينقذ (Die Gafahr- the danger)

(أ) - ماهية التقنية تهديد للكشف:

يقول هايدغر: ".. مصير الكشف.. في كلّ صورةٍ من صوره هو بالضرورة خطر[1]«.. إن مصير الكشف في حدّ ذاته.. هو الخطر بما هو كذلك.. وما هو خطيرٌ ليس التقنية.. وإنما الخطر هو ماهية التقنية بوصفها مصيراً للكشف"[2].

يرى هايدغر في تفسير ذلك أن المصير عندما يسيطر على طريقة الـ(Ge-stell) أو "التجميع"، يكون الخطر الحقيقي، وهذا الخطر يؤكد نفسه بطريقتين: فالمنكشف لم يعد يشغل الإنسان بوصفه شيئاً أو موضوعاً، وإنما بوصفه مخزوناً، والإنسان في غمرة ذلك لم يعد يهتم إلا بتنظيم المخزون، حتى إنه يعتبر نفسه مخزوناً، وفي الوقت نفسه، يعتبر نفسه سيد الأرض بما في ذلك من مفارقة، ويترتب على ذلك أن يسود الانطباع بأنّ كلّ ما يلقاه الإنسان يوجد فقط ما دام من صنعه، ويؤدي هذا الوهم إلى وهمٍ آخر مؤداه أن الإنسان في كلّ مكانٍ وزمانٍ إنما يلتقي بذاته، والحق أن إنسان اليوم على وجه الخصوص لم يعد يلتقي بذاته أو بماهيّته في أيّ مكانٍ.

إن الإنسان يقف دائماً في انتظار تحدي "التجميع" وهو في ذلك لا يدرك هذا التجميع بوصفه نداءً، فضلاً عن أنّه يخفق في أن يدرك أنّه ذلك المنادي، ويخفق من ثم في الإنصات إلى الطريقة التي يوجد بها من خلال ماهيته، ومن ثم لا يلتقي أبداً بماهيته.

أما عن الطريقه الثانية التي يظهر من خلالها الخطر، فيرى هايدغر أن "التجميع" يحوّل الإنسان إلى نوعٍ من التنظيم، وعندما يسيطر هذا التنظيم على فعالية الإنسان، فإنّه يؤثر على كلّ إمكانيّةٍ للكشف[3]، فضلاً عن أن "التجميع" يحجب المعنى الحقيقي للكشف بوصفه تجلياً للظهور، أي إنّه يحجب الكشف ذاته، والحقيقة أو الأليثيا التي تحدث بحدوثه. إذاً، يحجب "التجميع" تجلي الحقيقة، ويسيطر عليها، ما يعني أن المصير الذي يتجه في إرسالاته نحو التنظيم إنما هو "الخطر الحقيقي".

أشار هايدغر إلى أن التهديد الذي يواجه الإنسان لا يأتي لأول وهلةٍ من قبل الآلات وأجهزة

[1]- "Das Geschick der Entbergungen ist.. Gafahr".
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P. 3435-.
[3]-Ibid., P.3435-.

التقنية، فالخطر الحقيقي يؤثر على الإنسان من حيث ماهيته، استناداً إلى أن "التجميع" يهدّد بإنكار قدرته على الدخول في كشفٍ أصليٍّ[1]، أو تجربة الحقيقة الأصلية[2][3].

كما أشار إلى أن السؤال عن التقنية هو السؤال حول التجميع (Constellation) الذي يحدث فيه الكشف والحجب معاً، أي الذي تحدث فيه الحقيقة.

ويعني ذلك أن ماهية التقنية -كما يرى هايدغر- إنّما تهدّد الكشف، حيث يتم استنفاد كلّ كشفٍ في عملية التنظيم وتحويل كلّ شيءٍ إلى "مخزون".

وعلى الرغم من ذلك فإن "التفكير الإنساني" بوسعه أن يفترض أن "ما ينقذ" من ذلك الخطر لا بدّ وأن يكون من طبيعةٍ أسمى مما يهدّد بالخطر، مع أن ثمة صلةً وثيقةً تجمع بينهما[4] كما سنرى تفصيلاً.

يتضح لنا مما سبق أن "التقنية" تهدد الإنسان بتحويله إلى "حيوانٍ آليٍّ"[5]، ما يحتم علينا تأسيس سيطرتنا عليها في إطار نسقٍ أخلاقيٍّ ملائمٍ يسمح لنا بالتخلص من هيمنتها على الإنسان[6].

(ب)- المفارقة في ماهية التقنية: "الخطر هو ما ينقذ"

اختتم هايدغر محاضرته "السؤال عن التقنية" بمفارقة نوضح طرفيها كما يلي:

(1)- الخطر (أو الأزمة في ماهية التقنية)

يمكننا إجمال أهم سمات "الخطر" في ماهية التقنية على النحو التالي:

السمة الأولى: سيطرة التجميع أو الـ (Ge-Stell)

يقول هايدغر في هذا الصدد: ".. حيث يسيطر التجميع يتمثل الخطر الأعظم"[7].

ومع ذلك، فحيث يوجد الخطر يوجد أيضاً ما ينقذ، أي إنّ "التجميع" لا يسيطر بوصفه خطراً فحسب، وإنما بوصفه المنقذ أيضاً، فالخطر هو ما ينقذ[8]، و"التجميع" كشف ينجلي في الابتعاد

[1]- ein urspr..nglicheres Entbergen- Original revealing.
[2]- anf..nglicheres Wahrheit- primal truth.
[3]-Ibid., P.35- 36.
[4]-Ibid., P.41- 43.
[5]-Inwood, M.: "A Heidegger Dic." ,P.211.
[6]-Sallis, J.: "H eidegger and the Path of Thinking", P.164.
[7]-Hiedegger, M.: "Die Frage..", P.36.
[8]-Sallis, J.: "Heidegger and the path of Thinking" , P. 167.

عن معنى الوجود، وغربة الإنسان عن الوجود؛ ومع ذلك يظل كشفاً.

إذاً، "التجميع" يحمل في أعماقة الخطر المحدق بالإنسان من ناحيةٍ وإمكانيّة تحرّر الإنسان من شعوره بالغربة والوحشة من ناحيةٍ أخرى، وذلك كي يتمكن من الدخول في علاقةٍ أساسيّةٍ مع الوجود ليتلقى معنى الحضور في كل ما يوجد[1].

السمة الثانية: الانشغال عن ماهية التقنية

يقول هايدغر: "إننا في حال السؤال (عن التقنية) نكون شهوداً على الأزمة، أي انشغالنا البعيد عن ماهية التقنية، بمعنى أننا لم ندخل بعد في تجربة معها، وأننا في إدراكنا للإستطيقا، لم نعد نعرف ماهيّة الفن، ولم نعد نحافظ عليها، وكلّما تساءلنا وأمعنا في التفكير حول ماهية التقنية، زاد غموض ماهية الفن، وكلّما اقتربنا من الخطر، تجلت لنا الطرق المؤدية إلى ما ينقذ"[2].

يشير النص السابق إلى أنّنا في مواجهة التقنية نخفق في فهم ماهيتها ما دمنا نفهمها من ناحيةٍ أدواتيّة، وأن ماهية التقنية تتجلى من حضور ما هو حاضر، أي ذلك الوجود الذي لا يسيطر عليه الإنسان قط وإنما يمكنه على أحسن الفروض أن يخدمه[3]، وينطبق ذلك على إدراكنا لماهية الفن بوصفها إنشاءً أو إنتاجاً. أو شعراً كما سيأتي بيانه.

السمة الثالثة: حجب الكشف، تهديد علاقة الإنسان بذاته

يرى هايدغر أنه كلما ابتعد الإنسان عن معرفة ذاته أو انتزع من تلك المعرفة انتزاعاً تحت سيطرة التقنية، فإنه يصبح أكثر قرباً من حافة الهاوية، أي إمكانيّة أن يتحول هو نفسه إلى "مخزون" بحيث لا يظل "سيداً على الأرض أو مالكاً لها" كما كان من قبل.

ويعني ذلك أن الإنسان قد احتجبت عنه ماهيته الصميمة بوصفه كذلك، ومع ذلك يتوهم أن كل ما يلتقي به يوجد بقدر ما يدخل في التركيب الذي صنعه بيديه، أي إنّه يخفق في أن يفهم بوصفه المنادى الذي يتلقى نداء الوجود، ويحسن الإنصات إليه[4].

ومن ناحيةٍ أخرى، يرى هايدغر أن الخطر الكامن في ماهيّة "التقنية" يحدّد مقياس الأشياء جميعاً من خلال الكشف الذي يتحدى الإنسان، وأن هذا الكشف -من ثم- "يحجب" بطريقةٍ ما كل

[1]-Lovitt, W.,: "The Question Concerning Technology"- Introduction, P.XXXV.
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage.." ,S.4344-.
[3]-Sallis, J. "Heidegger and the path of Thinking" , P.166.
[4]-Kockelmans,J.J: "On the Truth.." ,P.240241-.

إمكانيّةٍ أخرى للكشف، تلك الإمكانية التي تمثل حضوراً أصلياً وصميماً للأشياء[1].

السمة الرابعة: سيطرة التفكير الحسابي[2]

يرى هايدغر أن من سمات الخطر -فضلاً عما سبق- انشغال الإنسان بكلّ ما هو مباشر، وتفسيره للأشياء في ضوء العلاقة العلية، وفي ضوء التفكير الحسابي الذي أصبح يسيطر على الإنسان، بحيث انتهي إلى نوعٍ من الكشف لا يزيد عن كونه نظاماً حسابياً، ما يستبعد كلّ أمكانية أخرى للكشف.

إذاً، في ظل الخطر الناجم عن التقنية تبقى الحقيقة محتجبةً، مقنعةً، وخافيةً عنا[3].

السمة الخامسة: نسيان الوجود

أشار هايدغر إلى أنه في التقنية تصبح علاقتنا باللغة والأشياء "مهددة"؛ لأنه من خلال اللغة تكون الأشياء لأول مرة، ويتحقق لها الوجود، ما يعني أنّ سوء استخدام اللغة يدمر علاقتنا الحميمة بالأشياء، وهذا التهديد يكمن مصدره في التهديد الأساسي المتمثل في "نسيان الوجود" حتى يمكن القول بأن جذور الإنسان في عصرنا هذا مهدّدة حتى الصميم.

إن هايدغر يدعونا إلى أن نترك أنفسنا لندخل في حركة "التحول" (Kehre-turning) التي تكفل لنا عودةً من جديدٍ إلى جذور الإنسان، وهذه العودة تدعونا بدورها إلى الإنصات إلى نداء الوجود، والتحدث بلغةٍ هي لغة العودة إلى الأصل أو (الوطن) المسؤولة عن أسلوبه في الكشف. و"التجميع" هو أعظم الأخطار في هذا الصدد، لأنه يهدد بإنكار دخول الإنسان إلى مجالٍ يمكّنه من الإنصات إلى نداء[4] الوجود؛ بل إنه يدفعه دفعاً إلى نسيان الوجود.

يعني ذلك أن الإنسان لن يكون بوسعه أن يرى أيّ نوعٍ من الكشف، وأنه يصبح غافلاً عن ذلك الكشف الذي يمكّنه بدوره من رؤية ماهية المنكشف. والخطر كله يتمثل في أنّ الإنسان قد يسيء فهم المعنى الحقيقي للإرسال، أيًّا كانت طبيعة إرسال الكشف، ووقت حدوثه[5].

إن التجميع في ماهيّة التقنية لا يحجب فقط طريقة الكشف، وإنما يحجب أيضاً الكشف ذاته، أي الحقيقة التي تحدث معه؛ أي إنّ "التجميع" يحجب بحق نور حقيقة الوجود[6].

[1]-Sallis, J.: "Heidegger and the path of Thinking", p.166.
[2]-Calculative thinking.
[3]-Kockelmans, J.J: "On the Truth..", p. 241- 242.
[4]-Sallis, J.J: "Heidegger and the path of Thinking" , p.168.
[5]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." ,p.241.
[6]-Ibid., S.243.

إذاً، الخطر الحقيقي -كما يرى هايدغر- لا صلة له بالمخاطر التي تحدق بالإنسان الحديث في كلّ مكان وزمان، ولا بالخطر الذي تسببه أكثر الأسلحة تدميراً للإنسان. إنّ الخطر الحقيقي هو احتجابُ الوجودً، فالأمر هنا ليس وصفاً للموقف التاريخي للتقنية بقدر ما هو وصفٌ لتجمع الوجود الذي يتجه بذاته إلى الإنسان. كما أن من تفرض عليه التقنية سيطرتها، فهو لا يزال عاجزاً عن الاستماع أو رؤية أعمق أسرار الوجود تحت سيطرة التجميع أو الـ (Ge-stell) "إن الخطر الحقيقي -كما يراه هايدغر- ناجمٌ عن ماهيّة "التجميع"، حيث يتحول الوجود من الحضور إلى النسيان[1]، وفي هذا التحول الذي يحجب معنى الوجود يكمن الخطر الحقيقي بالنسبة للإنسان، حيث يفقد علاقته الحقيقية بنفسه وبالآخرين هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تصبح اللغة مجرد وسيلة لتبادل المعلومات، بدلاً من أن تكون تجربة الإنسان في الفكر والوجود[2]. إنّ أعظم الأخطار[3] ليغشي أبصارنا عن أكثر الحقائق أصالةً في ماهيتنا أو في طبيعتنا الأساسية والمنقذ[4] هو إدراك ماهية ذلك الغياب[5].

2 - ما ينقذ (حل الآزمة):

يمكن القول بأن حل "الأزمة" أو الاتجاه نحو "ما ينقذ" يتم على المراحل التالية:

المرحلة الأولى: السؤال عن ماهية التقنية إتجاه نحو ما ينقذ

يقول هايدغر مقتبساً عن هيلدرلين:

لكن هناك حيث يكون الخطر هناك أيضاً ينمو ما ينقذ[6]

يرى هايدغر أن الفعل "ينقذ" (retten – save) في معناه المألوف إنما يشير إلى العمل على إيقاف ما يهدّدنا حتى يعود الأمان والطمأنينة كما كان الحال من قبل؛ ومع ذلك فإن الفعل "ينقذ" يعني عند هايدغر أكثر من ذلك. إنه يعني "العودة إلى الأصل أو الماهية وذلك لإحضار الماهيّة لأول مرة في صورتها الحقيقيّة[7]، ففي اللحظة نفسها التي يحتجب فيها الوجود، فإن "ما ينقذ" يتخذ جذوره من هذا الاحتجاب، وإذا ما طبقنا ذلك على ماهية التقنية، فإن التجميع أو الـ (Ge-

[1]-Ibid., p.246249-.
[2]-Lovitt, W.: "The Question Concerning..", Introduction, P.XXXiV.
[3]- Die h..chste Gefahr- the highest (outermost, extreme).
[4]- Das Rettende- the Saving power.
[5]-Lanagan, T.: "The Meaning of Heidegger..", P.:197.
[6]- Wo aber Gefahr ist, Wächst Das Rettende auch".
"But where danger is, grows the saving Power also".
(Cp. Hiedegger, M.::Die Frage..". S. 36.
[7]-Hidegger, M.: "Die Frage.." , S.36.

stell) يحجب[1]« في ذاته "ما ينقذ"[2]، ولكن -يتساءل هايدغر- ألا يمكن للنظرة الفاحصة في ماهية "التجميع" بوصفها مصيراً للكشف أن تظهر "ما ينقذ"؟ وإلى أيّ مدى يمكن لما ينقذ أن ينمو حيث يوجد مكمن الخطر؟ يرى هايدغر أنه وفقاً لكلمات الشاعر فليس لدينا الحق في أن نتوقع أننا سوف نكون قادرين على السيطرة على "ما ينقذ" مباشرة دونما إعدادٍ، حيث يكون الخطر[3].

إن الأمر المثير للدهشة في نظر هايدغر ليس أن عالمنا قد أصبح تقنياً تماماً، وإنما بالأحرى أننا لم نستعد بعد للتحول الكامل نحو "ما ينقذ"، وأنّنا مازلنا عاجزين عن مواجهته بطريقةٍ تأمليّةٍ بحيث نضع التفكير التأملي وجهاً لوجهٍ أمام التفكير الحسابي[4].

ويؤكد هايدغر في هذا السياق أن التفكير التأملي لن يعمل على إدانه العلم والتقنية، ولن يدعو إلى التخلص منهما، وإنما يحاول أن يضع تصوراً لأسلوب التعامل مع التقنية يحول دون أن تسيطر علينا أو تحولنا إلى مجرد عبيدٍ.

ومن ناحيةٍ أخرى يتعين علينا أن "نفكر" في حضور الوجود ذاته بوصفه موضوعاً خليقاً بالتقكير، ولذلك علينا أن نتساءل أولاً كيف يمكننا أن نفكر، لأنّ التفكير هو الفعل الحقيقي، لأنه يعمل على إحضار الوجود إلى اللغة. فاللغة تكفل الطريق الذي ينبغي أن يسلكه كلّ إنسانٍ يسعى إلى فعل التفكير، وبدونها يفتقر كلّ فعلٍ إلى البعد الأصلي الذي عن طريقه يتوقف أسلوب الإنسان في الوجود، واستجابته لنداء الوجود بما يتضمنه ذلك من الدخول في علاقة انتماءٍ مع كلّ ما يوجد، والتفكير التأملي هو بصفةٍ خاصةٍ هذه الاستجابة الأصلية[5].

ويمكن القول بأن التفكير التأملي يتجاوز المباشر والواضح، ويبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود من خلال الكشف الذي يحقق الانتماء بينهما، كما أنه يختلف عن التفكير الحسابي، لأنّه يدور في فلك التراث الفكري لدى اليونان وغيرهم، والإفادة مما سبق التفكير فيه، ولأنه تفكيرٌ قد تحرّر من كونه مجرد عودةٍ إلى الوراء، وإنما هو توثّبٌ نحو الأمام ينحصر في التخطيط والتنظيم والتجهيز للاستخدام[6] الذي يتسم به التفكير الحسابي.

[1]-Bergen- harbor.
[2]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." P. 244.
[3]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.37.
[4]- meditative thinking- calculative thinking.
[5]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." , P.242247-.
[6]-Lovitt, W.: "The Question..", Intro, P.XXXVII.

وغنيٌّ عن البيان أن التفكير التأملي بهدف "العودة إلى الوجود" لا يمكنه أن يبرهن على ذاته مثل المعرفة الرياضية، وليس ذلك لأنه أقل شأناً من العلوم الدقيقة، وإنما لأنه يتجلى من خلال استجابتنا للنداء الموجه إلينا كي نفكر، وكي نتحول من نسيان الوجود إلى مصير الوجود[1].

المرحلة الثانية: الكشف وما ينقذ

ذهب هايدغر إلى أن كلّ مصيرٍ للكشف هو بمثابة "منحة"[2] تكفل للمنقذ في هذا المصير أن يزداد وينمو، ذلك لأنّ هذه المنحةً هي أول ما يحقق للإنسانً المشاركة في الكشف.

إذاً، الإنسان يرتبط بحدوث الحقيقة، "والمنحة" التي يتم إرسالها بطريقةٍ أو بأخرى إلى الكشف هي "المنقذ" من حيث هو كذلك، ذلك لأن المنقذ يترك الإنسان ليدرك ماهيّته الصميمة، وتلك الماهية التي تمكّن في تأمل الكشف وأيضاً تأمّل احتجاب كلّ ما هو موجودٌ.

يقول هايدغر: "إن ماهيّة التقنية تحجب في ذاتها الظهور الممكن للمنقذ.. ونحن عندما نتأمل هذا الظهور، نقوم بالتجميع من جديد.. من خلال ما يتحقق له الحضور في التقنية بدلاً من النظر في ما هو تقنيٌّ"[3].

إن التجميع عند هايدغر هو بمثابة إرسال مصير الإنسان بحيث يضعه على طريق الكشف، وهذا الإرسال يُزوّد الإنسان بمدخلٍ إلى شيءٍ ليس من صنعه أو اختراعه، لذا فهو الخطر الجسيم والمنقذ في آنٍ واحد، فضلاً عن أنّ كلّ إرسالٍ يقوم بعمليّة الكشف يحدث من خلال "المنحة"، علماً بأن تلك "المنحة" تحقق للإنسان مشاركته في الكشف الذي هو حدوث لحقيقة الوجود التي يبحث عنها.

يترتب على ذلك أن الإنسان في ضوء ما يحتاجه ويستخدمه يتمنى حدوث الحقيقة، كما يترتب على ذلك أن "المنحة" التي ترسل الإنسان إلى عملية الكشف هي أيضاً "ما ينقذه" لأنها تترك الإنسان ليبلغ أسمى مراتب وجوده الصميم[4].

يتساءل هايدغر في هذا الصدد بقوله: ".. ألا يمكن أن يكون هناك كشفٌ أساسيٌّ يمنح ما ينقذ انبثاقه الأول في غمرة الخطر؟ إنه - في رأي هايدغر - ذلك الكشف الذي "يحجب" أكثر من كونه "يكشف" في عصر التقنية"[5].

---

[1]-Sallis, J.: "Hiedegger and the Path of Thinking", P.165.
[2]-ein Gewähren- a granting.
[3]-Heidegger, M.: "Die Frage.." , P.40.
[4]-Kockelmans, J.J:"On the Truth..", P.245.
[5]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.40.

كما يرى هايدغر أن الإرسال الراهن للوجود هو "التجميع" وهو إحدى صور إحضار الوجود، وهي الصورة التي سوف تتحول إلى صورةٍ أخرى من حينٍ إلى آخر، علماً بأنّ مصير الوجود يتحدّد في إرسالاته في كلّ حالٍ وعندما يحدث تغيُّرٌ في الوجود، فإنّه يرسل نفسه في صورةٍ أخرى تعبر عن حضوره بحيث لا تستبعد الصورة الأولى، ولا يتم إلغاؤها[1].

المرحلة الثالثة: الفن والشعر وما ينقذ

يقول هايدغر: ".. في ما مضى لم تكن التقنية وحدها هي التي تحمل اسم "تخنى"، وإنما كانت كلمة "تخنى" تعني أيضاً هذا الكشف الذي يحضر الحقيقة في تجلي الظهور، وكانت "تخنى" في ما مضى تعني أيضاً حضور الحقيقي في الجميل[2]، لأن إنتاج (poiesis) الفنون الجميلة كان يسمى أيضاً "تخنى"[3].

أشار هايدغر في النص السابق إلى أنّه في بداية المصير الغربي ارتفعت الفنون عند اليونان إلى أعلى مستوى من الكشف، فكانت هذه الفنون تكشف عن حضور الآلهة، وعن الحوار بين ما هو طبيعة إلهية[4]، وعن المصائر الإنسانية. والفن في ذلك الحين لم يكن اسمه "تخنى" فكان كشفاً فريداً ومتنوعاً، وتقياً[5] بمعنى أنّه طيّعٌ لقوّةٍ حقيقيّةٍ، وقادرٌ على الحفاظ عليها، والأمر الهام هو أنّ الفنون -وفقاً لما يراه هايدغر- لم تكن تستمد أصلها من الإحساس الفني، فالأعمال الفنيّة[6] لم تكن قط موضوع متعةٍ جماليّةٍ[7].

يتساءل هايدغر: ماذا كان الفنّ في هذه اللحظات القصيرة الرائعة من التاريخ؟ ولِمَ حمل اسم "تخنى"؟ ذلك لأنه كان انكشافاً منتجاً، ولذلك كان ينتمي إلى الشعر (Poiésis) أو الإنتاج بالمعنى الأساسي للكلمة. إنه ذلك الكشف الذي يتحكم تماماً في كلّ فنٍّ جميلٍ، أو هو الشعر، وكلّ ما هو ذو طبيعةٍ شاعريّةٍ.

---

[1]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." P. 246247-.
[2]-das Schöne- the beautiful.
[3]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.42.
[4]- das göttliche - divine.
[5]- الصفات على التوالي هي:
einziges - vielfältiges - fromm - single - manifold - pious.
[6]- Die Kunstwerke - Art works.
[7]-Ibid., P.42.
انظر أيضاً: محمد سبيلاً... "التقنية - الحقيقة - الوجود"، ص 84.

فهل ينبغي للفنون الجميلة أن تُدعى إلى المشاركة في الكشف الشعري[1]؟ وهل يمكن من جانبها أن تعبرّ عن نموّ ما ينقذ، وأن توقظ وتؤسس من جديدٍ النظرة المتجهة إلى "ما يمنح" لتضع بالتالي ثقتنا فيه[2]؟

وإذا كانت الإمكانية العليا لما ينقذ ممنوحةً للفنّ وسط الخطر الأقصى، فهل يمكن لماهية التقنية أن تحدث مع حدوث الحقيقة؟

يرى هايدغر في الإجابة عن ذلك السؤال أن ماهية التقنية ليست شيئاً تقنياً، لذا فالتأمل الجوهرى حول التقنية، والمواجهة الحاسمة معها يحدثان في مجالٍ يكون من جهةٍ مدركًا لماهية التقنية، ومن جهة أخرى يختلف أساساً عنها[3].

يتضح مما سبق أن فعالية الإنسان وحدها لا تمكّنه من مواجهة الخطر بصورةٍ مباشرةٍ، وأن عليه أن يفكر في "ما ينقذ" بحيث تكون ماهيته أسمى مما يهدد بالخطر.

يعثر هايدغر على هذه الماهية في عصرٍ مضى حيث كانت كلمة "تخنى" لا تشير فقط إلى التقنية، وإنما إلى الكشف الذي تتجلى من خلاله الحقيقة، استناداً إلى أن كلمة "تخنى" تعني "حدوث الحقيقي في صورة الجميل" ذلك أن "التخنى" بوصفها فنَّ كشفٍ فريدٍ، ومتنوعٍ، قادر على الحفاظ على الحقيقة[4].

ومن ناحيةٍ أخرى يشير هايدغر إلى أن الشاعر الذي يقول:

لكن هناك حيث يكون الخطر

هناك أيضاً ينمو ما ينقذ ما ينقذ

يقول أيضاً: ".. سكن الإنسان شاعري"[5] على هذه الأرض.

فالشعر يضع الحقيقي في أفق ما يسميه أفلاطون في محاورة "فايدروس" ما يستضيء وينير

[1]- das dichterisch Entbergen - Poetic revealing.
[2]-Heidegger, M.: "Die Frage..", P.43.
[3]-Ibid.

قارن: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح: "التقنية.." ص 85.

[4]-Kockelmans, J.J: "On the Truth..", P. 245246-.
[5]-dichterisch wohnet der Mensch anf dieser Erde - Poetically dwells man upon this earth.

بمنتهى الصفاء"، فما هو شاعريٌّ ينقذ كلّ فنٍّ وكلّ فعلٍ تنكشف من خلاله ماهية الجميل[1].

إذاً، كلّ كشفٍ يتخذ جذوره الأساسيّة من التفكير التأملي الذي أطلق هايدغر عليه اسم "الكشف الشاعري"[2]، من حيث إنّ كلّ كشفٍ أساسيٍّ عنده هو كشفٌ شاعريٌّ[3].

المرحلة الرابعة: الانفتاح على ماهية التقنية

أوضح هايدغر أنه إذا كان "التجميع" بين الوجود والإنسان من خلال عالم التقنية ضرورةً، فإن ذلك "التجميع" هو بمثابة مقدماتٍ للحادث[4]، وفي هذا الحادث يتم التغلب على سيطرة "التجميع"، والتخلص من هيمنة التقنية ليعود الإنسان من جديدٍ سيداً لها. ويعني ذلك أن "الحادث" هو ذلك المجال الذي يصل من خلاله كلّ من الإنسان والوجود إلى الآخر من حيث ماهيتهما الحقيقية، ومن خلاله أيضاً يتخلصان من كل الصفات التي نسبتها إليهما الميتافيزيقا الكلاسيكية. إن التفكير في "الحادث" عند هايدغر يقضي بأن يتلقى التفكير الوسائل الضرورية لا من عالم التقنية، وإنما من بنية اللغة، بهدف الدخول في علاقةٍ حرةٍ مع ماهيّة التقنية.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ تحديد المصير لا يلزم الإنسان بأن يرتبط بالتقنية ارتباطاً أعمى أو بأن يتمرد عليها يائساً منها كما لو كانت من عمل الشيطان؛ فالعكس هو الصحيح. إذاً، إنّ الانفتاح على ماهية التقنية يحررنا للاستجابة لنداء الوجود، كما يحررنا للإنصات إلى معنًى جديدٍ[5] كامنٍ في التقنية الحديثة، وهذا المعنى لم يخترعه الإنسان وليس من صنعه، فضلاً عن أنّه يكشف عن نفسه بطريقةٍ غير مباشرةٍ، ويحتجب في الوقت نفسه، وتلك هي السمة الأساسية لما يطلق عليه هايدغر اسم "السر" (mystery). ويصف هايدغر السلوك الذي يمكّن الإنسان المعاصر من أن يظلّ منفتحاً

---

[1]-Heidegger, M.: " Die Frage..", P.43.

قارن أيضاً: محمد سبيلا..: "التقنية - الحقيقة.." ص85.

[2]- The fundamental Dictare.

[3]-Langan, T.: "The Meaning.."m P.197.

[4]-Ereignis - event of appropriation Ereigins.

Das Ereigins: تُرجمت كلمة Ereigins في الإنجليزية إلى عدة ترجمات منها appropriation وConcern، وتعنى: ما يتعلق بالإنسان وينتمى إليه، وتعنى حرفياً التمييز بالعين والرؤية، وهي مستمدة من Con-Cerno اللاتينية، وأحد معاني Cerno هو التمييز والرؤية، ومن ثم تتشابه مع Ereigins إصطلاحياً المشتقة من augen بمعنى يوضح، ومنها Auge أو العين، فتصور er-eigen مستمد أصلاً من النشاط البصري، أما فكرة الحدوث التي تؤدي معنى هذا المصطلح، فهي تشير إلى الذات وامتلاكها، وتشير إلى قرب الوجود الشديد منه، وتقربنا من الوجود الذي ننتمي إليه، بحيث يمكن القول أنها تصف المجال الداخلي الذي يتلامس فيه كلّ من الوجود والإنسان وفقاً لماهيّة كلّ منهما، ومن خلاله يحقق كلّ منهما طبيعته الأساسيّة.

(Cp. Heidegger, M.: "Essays in Metaphysics: Identity & Difference", P. 27, P. 73.

[5]-Kockelmans, J.J: "On the Truth..", P. 240241-.

على المعنى المحتجب في التقنية "بالانفتاح على السر"[1]، علمًا بأنّ ذلك الانفتاح يمنحنا القدرة على أن نتخذ من هذا العالم مستقرًّا لنا بطريقةٍ جدِّ مختلفةٍ، كما أن هذا الانفتاح لا يتم إلا من خلال التفكير التأملي الذي سبقت الإشارة إليه[2].

يتضح لنا مما سبق أن "السؤال حول التقنية" هو سؤالٌ عن الكشف والحجب اللذين تَحدُث من خلالهما الحقيقة، لذا فهو يساعدنا على رؤية الخطر، وعلى أن نكتشف ما فيه من نمو "لما ينقذ" أو[3] ما يمكن أن ينقذنا.

المرحلة الخامسة: دور الإنسان في الكشف (التحول إلى الوجود)

لم يذكر هايدغر أهمية دور الإنسان في الكشف عن ماهية التقنية، ذلك أن ماهية التقنية لا تحدث تغيرّاً يذكر بمعزلٍ عن الإنسان من حيث ماهيته، فضلاً عن أن حضور الوجود لا يتم بمنأًى عن وجود الإنسان لكي يتم الحفاظ عليه بوصفه وجوداً للموجود.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الإنسان لا يمكن أن يتغلب على التقنية بذاته، ذلك أن ماهية التقنية يمكن تجاوزها فقط إذا أمكن للإنسان العثور على مكمن الحقيقة في التقنية، كما أن التغلب على "التجميع" بوصفه إرسالاً للوجود لا يتم من خلاله وصول إرسالٍ أخر لا يمكن حسابه علمياً بصورةٍ مسبقةٍ[4].

وإذا كانت الحقيقة أو "الكشف" أو "اللاحجب" تبقى محتجبةً تحت سيطرة التقنية، فإنها سوف تتجلى من جديدٍ من خلال ذلك الحجب، ليتجلى الوجود بدوره، ولن يتم ذلك بدون الإنسان، لأن كل كشفٍ عن الوجود مستحيلٌ بدون الإنسان[5]، أو بعبارةٍ أخرى بدون الإنسان لا يمكن أن يظهر الوجود في مجال الانفتاح بوصفه وجودَ ما يوجد.

إنّ هايدغر إنّما يدعونا هنا إلى تجاوز التراث الميتافيزيقي الكلاسيكي تجاه التقنية الحديثة التي ترد الإنسان إلى مجرد شيءٍ مصنوعٍ[6] أو مخزونٍ ليس بمقدوره الفرار من طغيانها.

أوضح هايدغر طبيعة التحول من نسيان الوجود إلى حقيقة الوجود، فحيثما يكون الخطر، يكون

---

[1](()Openness to the mystery.

[2]-Ibid., P.243.

[3]-Ibid., P.245.

[4]-Ibid., P.247.

[5]-Lovitt, W.: "The Question.." Intro, P.XXXV- XXXVI.

[6]-Langan, T.: "The Meaning of Heidegger.." P.197.

أيضاً تحرّر الوجود، وهذا التحول إنما يحدث عن طريق الوجود ذاته، وبصورةٍ فجائيّة، وهو بالتأكيد لا يتم عن طريق علاقة "السبب-النتيجة"[1]، فضلاً عن أن هذا التحول يتم في إطارٍ "التجميع" ومن خلال ماهيّة التقنية بوصفها خطراً.

وفي هذا التحول يتحقق للوجود الحضور والانفتاح وتحدث حقيقة الوجود، على أن نضع في الاعتبار أن كلمة "يوجد" (Esist-It is) لا بد أن ننظر إليها أولا من خلال الوجود لا من خلال الموجود ذاته، والشيء نفسه يقال عن "التجميع" إذ إنّه في التجميع لم يزل هناك إرسالٌ أساسيٌّ للوجود، فإذا استجاب الإنسان في وجوده إلى نداء البصيرة[2] استناداً إلى أن التبصرّ في ما هو موجودٌ يسمّى "حدث تحول الوجود" فإن "الحادث" ذاته ومن خلاله تنكشف حقيقة الوجود في صورة[3] "إنارةٍ".

ومن ناحيةٍ أخرى، لأنّ الإنارة الفجائيّة لحقيقة الوجود التي تحدث في ماهية التقنية، هي رؤيةٌ للوجود ذاته، ولما يوجد، ولا يعبر ذلك عن رؤية الإنسان، فإنّه بالأحرى كشف الوجود عن ذاته.

وهايدغر يستخدم كلمة "الحادث" كما سبق الإشارة للتعبير عن هذه الإنارة التي هي كشفٌ ذاتيٌّ "يتحول" في إطار الوجود ذاته، إنّه الكشف الذي يحدث، وهو إحضارٌ للرؤية بحيث يعيد الوجود إلى ذاته، ويرد ماهية التقنية إلى ذاتها بوصفها كشفاً بحيث يمكن القول بأن "التجميع" والكشف بهذا المعنى هما "التجميع" نفسه، كما يمكن القول بأن "التجميع" هو صورةٌ سلبيّةٌ لهذا الكشف، حيث يلتقي الوجود والإنسان في "التجميع" لقاءً غريباً، بينما يتجليان في نور الكشف الحقيقي وينتمي كلّ منهما إلى الآخر وتظهر ماهيتهما الصميمة[4].

لقد عرف اليونان بالفعل علاقة المعيّة بين الإنسان والوجود، ولكن في عصرنا الحالي يمكن إلقاء الضوء على الكشف الذي يحدث ويجعل كلاًّ من الإنسان والوجود في علاقة "انتماءٍ" يمكن تجربتها دوماً من جديدٍ.

يرى هايدغر أنه في "التجميع"، وخصوصاً في "التحدي" المتبادل بين الإنسان والوجود للدخول في علاقةٍ حسابيّةٍ لما يمكن أن يخضع للحساب، ما هو جديدٌ في هذه العلاقة يظهر ويتجلى، بحيث يتوقف على الانتماء بين الإنسان والوجود أسلوب المعيّة بينهما؛ أي إنّه من خلال حضور ماهية

[1]-Kockelmans, J.J: "On the Truth.." P.248.
[2]-Einblick - the insight.
[3]-Ibid., P.248249-.
[4]-Lovitt, W.: "The Question..", Introduction, P.XXXVI-XXXVII.

التقنية الحديثة تنبثق إمكانيةٌ جديدةٌ أكثر ثراءً للعلاقة بين الإنسان والوجود، ومن ثم بين الإنسان وكلّ ما يوجد أو ما وجد من قبل[1].

تعقيـب...

نستلخص مما سبق أن "المصير" عندما يسيطر على طريقة التجميع أو الـ (Ge- stell) يواجهنا الخطر الحقيقي بحيث تنطوي هذه المواجهة على مفارقةٍ.

نحاول في هذا التعقيب الإجابة عن السؤال التالي: ما النتائج المترتبة على مفارقة "الخطر هو ما ينقذ" التي فسّر من خلالها هايدغر ماهيّة التقنية؟

"الخطر في العبارة يعبر عن "الأزمة" التي تواجهنا في البحث عن ماهية التقنية -موضوع هذا البحث- وهو الطرف الأول من المفارقة ويترتب على هذا الخطر النتائج التالية:

النتيجة الأولى: سيطرة الـ (Ge-stell) أو التجميع، حيث ينشغل بتنظيم المخزون حتى إنّه يبتعد عن ماهيته الصميمة، بمعنى أنه لم يعد يدرك "التجميع" بوصفه "نداء" ويخفق في إدراك أنه المنادى، وفي الإنصات إلى نداء الوجود.

إذاً، "التجميع" يحجب المعنى الحقيقي للكشف بوصفه تجلياً للظهور، ويهدّد بإنكار قدرته على الدخول في كشفٍ أصليٍّ أو في تجربة الحقيقة الأصلية.

النتيجة الثانية: الانشغال عن ماهية التقنية، بمعنى عدم الدخول في تجربةٍ حقيقيّةٍ معها، وكلما زاد انشغالنا عنها، واستغراقنا في المخزون، اقتربنا أكثر فأكثر مما ينقذ.

النتيجة الثالثة: حجب الكشف وتهديد علاقة الإنسان بذاته، ذلك أن الخطر في ماهية التقنية أن "الكشف الذي يتحدى الإنسان" يصبح مقياس الأشياء جميعاً، وهذا الكشف يحجب مقياس الأشياء جميعاً، وهذا الكشف "يحجب" كلّ إمكانيّةٍ أخرى للكشف، تلك الإمكانية التي تمثل حضوراً أصلياً وحميماً للأشياء.

النتيجة الرابعة: سيطرة التفكير الحسابي، حيث ينشغل الإنسان بكلّ ما هو مباشر، ويفسر الأشياء في ضوء العلاقة العلية والتفكير الحسابي، فينتهي إلى نوعٍ من "الكشف الحسابي" الذي يستبعد بدوره كلّ إمكانيّةٍ أخرى للكشف تؤدي إلى الحقيقة.

[1]-Ibid., P.XXXVII.

النتيجة الخامسة: نسيان الوجود، ففي التقنية تصبح علاقتنا باللغة والأشياء مهدّدةً، لأنه من خلال اللغة تكون الأشياء لأول مرة، ويتحقق لها الوجود، والتقنية تحوّل اللغة إلى مجرد وسيلةٍ لتبادل المعلومات ما يدمر علاقتنا الحميمة بالأشياء، ويهدّد بنسيان الوجود، وحجب المعنى الحقيقي لإرسال الوجود.

أما "ما ينقذ" في العبارة فيعبر عن (حل الأزمة) وهو الطرف الثاني من المفارقة، وقد ترتب عليه ما يلي من نتائج:

النتيجة الأولى: "ما ينقذ" هو العودة إلى الأصل والماهية لأول مرة في صورتها الحقيقية، ولن يتم ذلك إلا عن طريق "التفكير التأملي" بوصفه الفعل الحقيقي للإنسان بما هو كذلك، وهذا التفكير يعمل على إحضار الوجود إلى اللغة التي تكفل بدورها الطريق إلى فعل التفكير.

كما أنّ التفكير التأملي يتجاوز المباشر والواضح، ويبحث في العلاقة بين الإنسان والوجود، في ضوء الكشف الذي يحقق الانتماء بينهما، فضلاً عن أنّه تحرّر وثبةً إلى الأمام لا تنحصر في التخطيط والتنظيم في التفكير الحسابي. إنه "العودة للوجود"، وهو في ذلك لا يبرهن على ذاته، وإنما يتجلى من خلال استجابتنا للنداء الموجّه إلينا كي نفكّر، وكي نتحول من نسيان الوجود إلى مصير الوجود.

النتيجة الثانية: "ما ينقذ" هو الكشف، ذلك أن مصير الكشف هو بمثابة "منحة" تكفل للمنقذ في هذا المصير أن يزداد وينمو، وهذه "المنحة هي أول ما يحقق للإنسان المشاركة في الكشف، بمعنى أنّها هي التي ترسله إلى الكشف، وتنقذه عندما تتركه ليبلغ أسمى مراتب وجوده الصميم.

النتيجة الثالثة: ما ينقذ هو الفن والشعر، فالفن -كما يرى هايدغر متأثراً باليونان- هو "تخنى" بمعنى أنه كشفٌ فريدٌ، متنوعٌ، قادرٌ على الحفاظ على الحقيقة، فضلاً عن أنّه انكشافٌ منتجٌ، لذا فهو (Poiesis) شعرٌ بمعنى الإنتاج، وهو "تخنى" لا بمعنى التقنية المتداول، وإنما بمعنى الكشف الذي يتجلى من خلاله الخطر، أو حدوث "الحقيقة" في صورة "الجميل".

يرى هايدغر أن "ماهو شاعريٌّ" هو "ما ينقذ" كلَّ فنٍّ وكلَّ فعلٍ تنكشف من خلاله ماهية الجميل، أي إن "ما ينقذ" كلّ كشفٍ يتخذ جذوره الأساسية من "التفكير التأملي" الذي هو بتعبير هايدغر "الكشف الشاعري".

النتيجة الرابعة: ما ينقذ هو الحادث الذي يتم من خلاله التغلب على سيطرة التجميع وهيمنة

التقنية. والحادث هو المجال الذي يلتقي من خلاله الإنسان والوجود من حيث ماهيتهما الصميمة.

كما أن الحادث يحقق الانفتاح على ماهية التقنية، ويحرّر الإنسان من أجل الاستجابة لنداء الوجود، والإنصات إلى معنًى جديدٍ للتقنية الحديثة؛ إنّه بالأحرى، يُمكّن الإنسان من الانفتاح على المعنى المحتجب في التقنية أو "الانفتاح على السر"، وهذا الانفتاح يجعلنا نتخذ من العالم مستقراً لنا بطريقةٍ مختلفةٍ تقوم على "التفكير التأملي" في معنى الوجود.

النتيجة الخامسة: ما ينقذ هو التحول إلى الوجود الذي يُمكّن الإنسان من التغلب على الخطر إذا توصل الإنسان إلى مكمن الحقيقة في التقنية، أي تغلب على "التجميع" بوصفه إرسالاً للوجود من خلال إرسالٍ آخر لا يمكن حسابه مسبقاً بطريقةٍ علمية.

ومعنى ذلك أنه بدون الإنسان لن يظهر الوجود في مجال الانفتاح بوصفه وجودَ ما يوجد، وبدونه لن يتم تجاوز الميتافيزيقا الكلاسيكية والتقنية الحديثة التي تجعل من الإنسان مجرد شيءٍ مصنوعٍ أو مخزونٍ أو حيوانٍ آليٍّ.

إن ما "ينقذ" عند هايدغر هو "التحول" من نسيان الوجود إلى حقيقة الوجود، وهذا التحول يحدث عن طريق الوجود ذاته، وبصورةٍ فجائيّةٍ ولا صلة له بالعلية، ومع ذلك فالتحول يتم في إطار "التجميع"، ومن خلال ماهية التقنية بوصفها خطراً، وفيه يتحقق للوجود الحضور والانفتاح وتحدث حقيقة الوجود.

وفي الكشف الفجائي لحقيقة الوجود -الذي يحدث في ماهية التقنية بتأثير التحول-رؤيةٌ للوجود ذاته ولما يوجد؛ إنه كشف الوجود عن ذاته.

أما عن "التجميع فهو صورةٌ سلبيةٌ للكشف، وفيه يلتقي الإنسان والوجود لقاءً غريباً، بينما يتجليان في نور الكشف الحقيقي الذي يجمع بينهما في علاقة "انتماء" أي إنّه من ماهيّة التقنية الحديثة ينبثق ما "ينقذ" أيّ إمكانيّةٍ جديدةٍ أكثر ثراءً للعلاقة بين الإنسان والوجود.

الخاتمــة:

والآن.. كيف يمكننا الاستجابة للتقنية من وجهة نظر هايدغر؟

بالطبع ليس عن طريق الفرار إلى التصوف والنزوع إلى اللامعقول[1] وإنما عن طريق "التفكير

[1]-Inwood, M. “A Heidegger Dictionary”, P211.

التأملي" الذي سبقت الإشارة إليه، لا "التفكير الحسابي"[1] السائد في هذا العصر. يمكننا على وجه الخصوص أن نفكّر في ماهية "التقنية"، تلك الماهية التي تختلف عن التقنية وتؤدي في نهاية المطاف إلى التفكير في الفن والشعر بوصفهما إنتاجاً وكشفاً عن الحقيقة.

فلتكن الأدوات في عصر التقنية الحديثة في متناول اليد على ألاّ تهيمن علينا بحيث نفقد ماهية الإنسان الصميمة، وإنتماءه للوجود، فالتقنية ليست أداةً من صنع الإنسان، يسيطر عليها، وإنما هي تلك الظاهرة التي يسيطر فيها الوجود ذاته على التاريخ الغربي بأسره[2].

وإذا كانت التقنية قد أحكمت قبضتها على إنسان العصر الحديث منذ الثورة الصناعية، والثقة المطلقة في قدرة العقل، والصناعة، والعلم، بحيث أصبح الإنسان سيد مصيره على هذه الأرض، فإن كوارث الحربين العالميتين، وحروبٍ أخرى لا حصر لها، والتدمير الذي لا هوادة فيه للبيئة[3] والعالم المحيط، قد ساعدت جميعاً في توجيه انتقاداتٍ حادةٍ للتقنية الحديثة. يرى هايدغر أن تجاوز السيطرة التقنية لن يتم إلا عن طريق إدراك ماهيتها، وتجاوز سيطرة الميتافيزيقا الكلاسيكية التي انصب اهتمامها على الموجود لا الوجود، وأن هذا التجاوز هو البداية الحقيقية للكشف عن الماهية الصميمة للإنسان بحيث يكون سكن الإنسان على هذه الأرض شاعرياً[4]. كما سبق بيانه.

ولعل أهم إسهام لهايدغر في فلسفته عن التقنية الحديثة هو أنه يذكرنا بأن التقنية الحديثة هي المرحلة الأخيرة من تاريخ حجب الوجود ونسيانه[5]، والحل هو التحول من جديدٍ إلى السؤال عن معنى الوجود، أي التحول من نسيان الوجود إلى التفكير في الوجود[6]، علما بأن "السؤال عن معنى الوجود إذا فهمناه فهماً صحيحاً إنما هو السؤال عن ماهية التقنية"[7] في كشفها عن العلاقة الحميمة بين الإنسان والوجود.

يقول هايدغر في نهاية محاضرته "السؤال عن التقنية": إننا أصبحنا أكثر تساؤلاً، لأن السؤال هو تقوى التفكير[8].

[1]-Heidegger, M.: "Identity & Difference", P.32.
[2]-Lovitt, W.: "The Question…", Introduction. PXXiX.
[3]-Zimmerman, M., E.: "Heidegger's Confrontation with Modemity- Technology, Politics and Art", Indi- ana Uni. Press, U.S.A., 1990, P.248249-.
[4]-Langan, T.: "The Meaning of Heidegger..”m P.199.
[5]-Ibid., P.248.
[6]-Sallis, J.: "Heidegger and the Path", P.167.
[7]-Ibid., P. 158.
[8]-"Denn des Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" for Questioning is the Piety of Thought".

والتقوى هنا تشير إلى أن التفكيرَ تضحيةٌ وشكرٌ: هو "تضحيةٌ" لأنّه يلبي مطلب الوجود، وهو المحافظة على حقيقة الوجود على الرغم من كلّ ما يحدث للإنسان (في عالم التقنية)، وكل ما هو موجودٌ، وفي هذه التضحية نعبر عن ذلك "الشكر" للفضل الذي أغدقه الوجود على طبيعة الإنسان حتى يأخذ على عاتقه - في علاقته بالوجود - حماية الوجود. والشكر الحقيقي هو "صدى" المعروف الذي قدمه الوجود هناك حيث يفسح لنفسه مكاناً ويسبب هذا الحدث الفريد وهو "وجود الموجود".. هذا الصدى هو استجابة الإنسان لنداء الوجود الذي لا صوت له.

إن التفكير تضحيةٌ لا تتحمل أيّ حسابٍ، لأن الحساب يخطئ دائماً في تقدير التضحية ويغض الطرف عن سمو الغايات وانحطاطها، ويشوه طبيعة التضحية بالبحث عن غرضٍ يكدّر صفو التوفير[1].

إذاً، "التقوى" هنا تشير إلى معناها المعروف: "الطاعة والاستسلام"[2] أي الاستجابة لموضوع التفكير و"الإنصات للسؤال"، ومحاولة فهم معناه، علماً بأن كلّ تفكيرٍ يبدأ في أن يكون تساؤلاً عند هايدغر، وعندما يبدأ في أن يكون تساؤلاً عند هايدغر عندها يبدأ بحثه الدؤوب عن المعنى الحقيقي للوجود. هذا هو درب هايدغر الخاص، وتلك هي غايته، ولم يبق إلا أن نحاول شدّ الخطى معه على دربه الشاق الفريد!

[1]- فؤاد كامل: "الحاشية" في "مارتن هايدغر - ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا، هليدرلين وماهية الشعر"، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، سلسلة النصوص الفلسفية (2)، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة 1973م، ص: 134- 135.

[2]-Lovitt, W.: "A Question Concerning Technology", Introduction. P. XXXIX.

أخلاق الإبداع التقني

بحث في طبيعة العلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا

محسن شيراوند ـ السيد أمين عظيمي[*] [**]

تناقش هذه المقالة إشكاليّة العلاقة غير المتكافئة بين أصل حقيقة الإنسان وغايتها من جهةٍ، والتكنولوجيا وتقنية المعلومات من جهةٍ أخرى. وقد اعتمد الكاتبان على فرضية تظهير بعدين تأسيسيين: البعد الميتافيزيقي للإنسان، والبعد الفزيقي اليتيم للتكنولوجيا.

وقد تطرّق الباحثان إلى التعاليم الواردة في حقل الأنثروبولوجيا الدينيّة وأراء ثلّةٍ من الفلاسفة وقسّماها ضمن محورين أساسيين:

- دراسة ذات وماهية التكنولوجيا من ناحية تقنية وناحية أنطولوجيّة.

- دراسة حقيقة الإنسان من منظارٍ أنطولوجيّ.

المحرر

كشف المفكرون في حقل فلسفة التكنولوجيا اللثام عن الكثير من الآفات في حقل الارتباط بين الإنسان والتكنولوجيا، بيد أننا إذا أردنا بيان أهمّ تلك الآفات في هذا الشأن، تعيّن علينا ذكر «تعرّض التكنولوجيا» للإنسان. يرى هايدغر ـ بوصفه فيلسوفاً ناشطاً في حقل فلسفة التكنولوجيا ـ أنّ الرؤية الآليّة للتكنولوجيا صحيحةٌ، ولكنها ناقصةٌ وغيرُ كافيةٍ. ولكنّه بناءً على هذا التعريف الصحيح يعمد إلى بيان ما يجب أن يكون، أي بيان التفكير السائد بشأن السؤال عن التكنولوجيا.

---

*-محسن شيراوند: أستاذٌ مساعدٌ في فرع فلسفة الأخلاق، جامعة إصفهان (كاتب مسؤول: m.shiravand23gmail.com).

**- السيد أمين عظيمي: طالبٌ على مستوى الدكتوراه في الجامعة الافتراضية في مدينة قازان في روسية الفدرالية، بمنحة من جامعة إصفهان.

ـ المصدر: مقالٌ منشورٌ باللغة الفارسية في مجلة: (إنسان بژوهي ديني) العلمية التحقيقية، السنة الرابعة عشرة، العدد: 37، ربيع وصيف عام 1396 هـ ش، تحت عنوان: (بررسي تكنولوژي وأخلاق فناوري در برتو تبيين عناصر حوزه انسان شناسي ديني).

ـ ترجمة: حسن علي الهاشمي

يتعمّد هايدغر توقع الطريق الذي فتحه من خلال إثارة الشك، ويعمل هنا على التمييز بين الصحيح أو الصادق والحقيقي (بين الأمر الصحيح والأمر الحقيقي). لذلك ذهب إلى أن الأمر الصحيح (التعريف الصحيح والصادق لموضوع ما) هو الأمر الذي يتعرّض إلى الأمور المرتبطة به، والتي لا تكون مقوّمةً للذات، ولا داخلةً في الذات، ويتحدّث عنها ويعمل على تعيينها. أما «الأمر الحقيقي» فيتعرّض إلى ذات ذلك الموضوع (لا إلى الأمور المحيطة به)، ويعمل على كشف اللثام عن ذات ذلك الموضوع ومقوّماته الذاتيّة. إذاً، فالأمر الصحيح ينظر بشكلٍ جزئيٍّ، بمعنى أنّه يقصر نظرته على جزءٍ خاصٍ أو جهةٍ خاصة من ذلك الموضوع، ويغفل عن سائر الأجزاء والجهات الأخرى، أما الأمر الحقيقي فهو ينظر بشكلٍ شاملٍ ويتعرّض إلى جميع أجزاء وشرائط وحيثيات الموضوع (مورد البحث). وخلاصة ذلك، أنَّ الأمر الحقيقي ناظرٌ إلى الباطن ما يجعله بليغاً بما فيه الكفاية ليكشف اللثام عن وجه الحقيقة، في مقابل الأمر الصحيح الذي قد يكون حجاباً يسدل الستار على الحقيقة الجوهريّة.

وعلى هذا الأساس فإن التعريف الآلي والإنساني للتكنولوجيا هو تعريفٌ صحيحٌ ولكنّه جزئيٌّ، ويتمّ تحديده بواسطة مجموعةٍ من الشرائط الذهنيّة. أما التعريف الحقيقي للتكنولوجيا فهو لا يقتصر على مجرّد مجموعةٍ من الأمور والنشاطات، بل هو وجهٌ من الحقيقة، وبعبارةٍ أخرى فهو ميدانٌ ومساحةٌ يمكن للأمورٍ والنشاطات أن تظهر بالصورة التي هي عليها. إنّ تفسيرً التكنولوجيا بهذا المعنى يتجاوز الدور الآلي، ويحصل على تعريفٍ أكمل، يتمثّل في كون التكنولوجيا أسلوباً ونمطاً من الانكشاف والحضور. وعلى هذا الأساس يجبٍ فهم التكنولوجيا الجديدة أيضاً في إطار ودائرة الانكشاف وإماطة اللثام. وفي الحقيقة، إنّ الانكشاف الحاكم في التكنولوجيا الحديثة يُعدّ نوعاً من التعرّض، أي التعرّض الذي يضع الطبيعة في مواجهة هذا التوقّع الاعتباطي ليكون ضامنا لإنتاج الطاقة، وفي النهاية إمكانيّة استخراج الطاقة من حيث هي طاقةٌ من بطن الطبيعة[1].

وعلى هذا الأساس يمكن القول أنّ التكنولوجيا الجديدة والتكنولوجيا القديمة يشتركان في كونهما نوعاً من الانكشاف. إلا أن طريقة الانكشاف في التكنولوجيا الجديدة تختلف عن طريقة الانكشاف في التكنولوجيا القديمة. إن الانكشاف الحاكم على هذه التكنولوجيا ينطوي على نوعٍ من الانكشاف التعرّضي، وهذا النوع من الانكشاف الحاكم على التكنولوجيا الجديدة يستلزم امتلاك رؤية جديدة وخاصةٍ إلى الطبيعة، بمعنى النظر إلى الطبيعة بوصفها مصدراً لتوفير الطاقة. وعليه تستلزم هذه الرؤية الخاصة إلى الطبيعة تبلور علاقةٍ خاصةٍ وجديدةٍ بين الإنسان والطبيعة،

[1] - انظر: علي زماني، أمير عباس، ماهيّت تكنولوژي از ديدگاه هايدگر (ماهية التكنولوجيا من وجهة نظر هايدغر)، ص 222، مقال منشور في مجلة: نامه مفيد، العدد: 23. (مصدر فارسي).

وهي علاقة تعرّضٍ وتصرّفٍ شاملٍ في الطبيعة (والتعاطي مع الطبيعة). وفي هذه النسبة الجديدة التي حصل عليها الإنسان مع الطبيعة، يقع كلّ شيءٍ في معرض التعرّض والتصرّف. إن حصيلة هذا التعرّض تكمن في إيجاد هذه النقطة، وهي كأنّ كلّ شيءٍ في حالة استعدادٍ كي يتم تسويقه مباشرةً بمجرّد أن يتعلق به الطلب. إن أهمّ تحوّل حصل في مرحلة ظهور التكنولوجيا هو التغيّر الطارئ على نظرتنا للعالم، إذ حلّت رؤيةٌ جديدةٌ محلّ الرؤية القديمة[1]. وفي الحقيقة، فإن هذا النوع من الرؤية تحول في حدّ ذاته إلى تبلورٍ في الأمور، بحيث إن هذا التبدّل والتغيّر في الموجودات إلى مصدر ثابتٍ قد أسس لرؤيةٍ جديدةٍ. وهي الرؤية التي يتمّ من خلالها فهم الهويات بوصفها أشياءً. يقول هايدغر في هذا الشأن:

«لقد حدثت ثورةٌ شاملةٌ في رؤية البشر بشأن الفلسفة الجديدة. لقد تعرّض العالم اليوم بوصفه شيئاً إلى هجمات من قبل التفكير الحسابي، وهي هجماتٌ لا يُتوقع لأيّ شيءٍ أن يصمد في مواجهتها. وقد تحوّلت الطبيعة إلى مخزنٍ عظيمٍ ومصدرٍ للطاقة في الصناعة والتكنولوجيا الجديدة. وإن نسبة الإنسان هذه إلى العالم هي في الأساس نسبةٌ تكنولوجيةٌ»[2].[3]

إن هذا النوع من المواجهة يمثل النسبة القائمة بين الإنسان والطبيعة، وفي الوقت نفسه فهو يُبيّن ماهيّة التكنولوجيا بشكلٍ جيّدٍ. وعلى الرغم من أن التكهّن بشأن التغيّرات العميقة في مستهل وقوعها في إطار التكامل التكنولوجي في غاية التعقيد، إلا أن التمدّد التكنولوجي يتواصل بسرعة متزايدة، ولا يمكن أن يتوقف أبداً. إنه لمن المصائب البشرية أن نشهد نمواً متسارعاً وغير منطقيٍّ للتكنولوجيا، بحيث لم يترتب على ذلك من غايةٍ سوى «سرعة النمو». وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من أنّ الهدف الأول للتكنولوجيا كان قائماً على إمكانية التأسيس لحياةٍ سعيدةٍ للإنسان، إلاّ أنّ هذا الهدف قد اضمحلّ بمرور الوقت، وأصبحت «التكنولوجيا في حدّ ذاتها، وسرعة تطوّرها بمعزلٍ عن غايتها» هي الغاية النهائيّة، وفي الحقيقة يقول هايدغر:

«إن وجود البشر محاصرٌ بقوى التكنولوجيا من جميع الجهات، وإن حلقة هذا الحصار تزداد ضيقاً يوماً بعد يوم. إن هذه القوى تستهدف الإنسان في كلّ مكان تحت ذريعة التدابير والاختراعات التقنية المتنوّعة، وتعمل على اجتذابه واستقطابه وتقوم بالضغطٍ عليه، وتفرض نفسها عليه، وحيث

[1] - انظر: المصدر أعلاه.

[2] - هذا الكلام جزءٌ من كلمة ألقاها هايدغر بعنوان (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، وقد عمدنا إلى نقله بنصّه.

[3] - انظر: هايدغر، مارتين، وارستگي: گفتاري در تفكر معنوي (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، ص 55، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا جوزي، منشور في سلسلة مقالات الفلسفة وأزمة الغرب، نشر: هرمس، طهران، 1382 هـ ش.

إنها ليست من صنع يد الإنسان[1]، فقد ذهبت إلى أبعد بكثيرٍ من رغبته وإرادته، كما أنّها تنمو بشكلٍ أكبر من ظرفيّة قراراته»[2].

يبدو أنّ الفرصة لا تزال قائمةً أمام البشر، بأن يعمل الإنسان على تجديد رؤيته من خلال إعادة بلورة أو قراءة العناصر الجوهرية في حقل الأنثروبولوجيا، ذلك من قبيل الاهتمام بامتلاك الإنسان لبعدين، وتأصيل حقيقته الوجودية المتمثلة في الاهتمام بالبُعد الروحاني (في الحقل الأنطولوجي والحقل الأنثروبولوجي)، والاهتمام بالكمال والسعادة الروحية والميتافيزيقية للإنسان، وأن يستفيد بنحوٍ من الأنحاء من الوسائل التقنية، وأن يتحرّر من قيودها في الوقت نفسه من خلال الاستفادة الصحيحة منها. وبذلك فإن ارتباطنا مع التكنولوجيا سيكون بسيطاً ومريحاً بشكلٍ مذهلٍ. وبهذه الرؤية لا إشكال في دخول التكنولوجيا إلى حياة الإنسان وأموره اليومية، لوجود إمكانيّةٍ دائمةٍ وسهلةٍ لخروجها أيضاً.

من الواضح أن هذه الرؤية في شأن التكنولوجيا سلبيةٌ-إيجابيةٌ. إن الاستدارة نحو التقنية والتكنولوجيا في حدود التوظيف جديرةٌ بالاهتمام، بحيث يمكن ببساطة فصلها عن بيئة حياة الإنسان، ويبدو أنّ هذه الرؤية الطاردة للتكنولوجيا إنما يمكن تذليلها إذا تمّ التعرّف على ماهيتها بشكلٍ صحيحٍ، وتحديد زاوية رؤيتنا لها. ولكن بغض النظر عن جميع هذه الأوصاف، هل التكنولوجيا مطلوبة للإنسان؟ وبعبارة أخرى: إن أهم سؤالٍ بشأن ارتباط الإنسان بالتكنولوجيا، هو السؤال القائل: في خدمة من يجب توظيف التكنولوجيا و«الأدوات التكنولوجية»؟ لا شك في أن الجواب عن ذلك هو أن التكنولوجيا وأيّ تقنيةٍ أخرى يجب أن تكون في خدمة الإنسان. بيد أن لبّ المسألة يكمن هنا تماماً. فمن هو الإنسان، وما هو العنصر الذي يبلور حقيقته الواقعية؟ أليس التكنولوجيا يجب أن تكون في خدمة «حقيقة الإنسان»، وكماله وسعادته؟ إن هذا السؤال هو الأكثر جديّةً في حقل الرؤية الفلسفية إلى التكنولوجيا. ولا شكّ في أنّ الإجابة عن هذا السؤال تستدعي بحثاً جاداً في حقيقة الإنسان.

حقيقة الإنسان الأنطولوجية

أ ـ حقيقة الإنسان في القرآن الكريم

إن الإنسان يحظى من بين مخلوقات الله بمكانةٍ خاصةٍ. كما أن الله قد وصف نفسه بعد

[1] - لقد أشار هايدغر في موضع إلى مثال قال فيه: إن الفلّاح ينثر البذور في الأرض، وتعمل الأرض على تغذية وتنمية هذه البذور. وأراد من خلال هذا المثال أن يعمل على تطبيق التكنولوجيا عليه، ويقول: إن الفلاح والمزارع لا يتعرّض إلى الأرض، بيد أن التكنولوجيا الحديثة تتعرّض إلى جميع المصادر.

[2] - انظر: هايدغر، مارتين، وارستگي: گفتاري در تفكر معنوي (التحرر: مقالة في التفكير المعنوي)، ص 78، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد رضا جوزي، منشور في سلسلة مقالات الفلسفة وأزمة الغرب، 1382 هـ ش.

بيان خلقه للإنسان بقوله: { **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** }[1]. وخاطب اللهُ الإنسان بوصفه أفضل مخلوقاته. فما هو سبب هذا الخطاب الخاص؟ وما هي الحقيقة الأصيلة للإنسان التي جعلته مستحقاً لهذا الخطاب الخاص؟ لا شك في أن هذا السؤال الجوهري يجب الإجابة عنه من زاوية محدّدة. بمعنى أنّ السؤال القديم القائل: هل الإنسان كائنٌ ماديٌّ أم مجرّدٌ؟ يعد من أهم الأسئلة، وأن الإجابة عنه مصيريّةٌ وحاسمةٌ لجميع أنواع الأبحاث الأنثروبولوجية. ليس هناك من يعتقد في وجود الإنسان بواقعيّةٍ أخرى غير هذه الأعضاء المادية والطبيعية التي لها قوانينها الخاصة، حيث إنّ جميع نشاطات وتداعيات الإنسان ناشئةٌ عن الأعضاء الماديّة والطبيعيّة لوجوده. أما القرآن والإلهيون فيعتقدون بأنّ الحقيقة الإنسانية تكمن وراء الجانب المادي من وجود الإنسان، ويرون أن الآثار والأنشطة غير المادية للإنسان تنبثق عن هذه الحقيقة غير المادية. إن هذه الحقيقة غير المادية هي التي تبلور أصل وجوهر الإنسان. ولكن ما هي كينونة الروح؟

تُعدُّ كينونةُ الروح من أعقد المسائل الفلسفية والكلامية، ولا يتسع هذا المقال لبحثها. ولكننا نقول إجمالاً: إن النفس ـ من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين ـ هي غير الجسد، فهي موجودٌ مجرّدٌ تعود إليه جميع الآثار والأنشطة الجسديّة وغير الجسديّة. وتكمن عظمة الروح الإنسانية في أنها في سلم الصعود تمتلك القدرة والاستعداد للوصول إلى أعلى درجات الكمال، ويمكنها بلوغ عظمة لا يمكن لأيّ مخلوق أن يبلغها. وقد قال الله تعالىفي هذا الشأن: { **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** }[2]. وعلى هذا الأساس فإن حقيقة الإنسان تعود إلى بُعده الروحاني المجهول جداً، الأمر الذي جعل منه أكثر الكائنات غموضاً في الوجود بعد الخالق سبحانه وتعالى. إنّ المفسرين عاجزون عن بيان حقيقة البُعد الروحي للإنسان، بيد أنهم يذكرون أن العلم والتفكير والتعقل والإرادة الإنسانية من مختصات هذا البُعد، ويعتبرون وصول الإنسان إلى مرتبة العقل الكامل من جملة ظرفياته الوجودية. ويعتقدون كذلك بأن هذه الأوصاف هي التي جعلت الله سبحانه وتعالىينسب الروح إلى نفسه تعظيماً وتكريماً لها، وإلا فإن التركيب والجزئية في الله تعالىمحالٌ[3].

إن الذي تمّ تجاهله في حقل الحياة الإنسانية بجميع توابعها المرتبطة بحقل التكنولوجيا، هو عدم الاهتمام بهذا الموضوع الأساسي في الحقل الأنثروبولوجي، أي الرؤية ذات البُعد الواحد للإنسان ودخول الإنسان وجميع تحقيقاته إلى مدار خاطئ تماماً. إن على الإنسان أن يمتلك هذه الفراسة التي تريه أولاً: أن الإنسان كائنٌ ذو بعدين، وثانياً: أن بُعده الروحاني هو الذي يُشكّل

[1] - المؤمنون: 14.

[2] - الإسراء: 85.

[3] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 155 و251، مطبوعات إسماعيليان، قم، 1392 هـ ش.

حقيقته لا بُعده الجسماني. وهذا يمثل جوهر جميع التحقيقات والدراسات التي يمكنها توجيه حقل التكنولوجيا: «إن أصل الإنسان هو لُبّه، وأصل وحقيقة الإنسان هي روحه الملكوتية». إن الذي يمنح الإنسان هويته هي الناحية الروحانية والملكوتية منه والتي أودعها الله في وجوده، إذ يقول تعالى: { **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** }[1]. إن التعرّف الكامل على الإنسان يعود إلى حيثيته ما بعد الطبيعيّة والماورائية، لذلك كان تحديد الإنسان في الحيثيّة الطبيعية يوفر لنا معرفةً محدودةً بهذه الناحية، ولا يعبرّ عن حقيقته الكاملة[2]. وعليه ما لم تصل البشرية إلى هذا النضج الفكري والتحوّل في المنهج المعرفي، فإن التكنولوجيا لن تغيرّ رؤيتها الصاخبة عرضياً ولا طولياً، وبالتالي لا يمكن أن نتصوّر حدًّا لها يمكن أن تقف عنده.

إنّ ماهيّة وحقيقة الإنسان موضوعٌ طالماً شغل الأذهان البشريّة لأزمنة طويلة، وقد أنفق الكثير من المفكرين في كافة أنحاء العالم أعمارهم في قراءة ودراسة هذا الموضوع. إنّ الإنسان من وجهة نظر القرآن الكريم كائنٌ ذو بعدين: مِلكي وملكوتي، وأرضي وسماوي، وله روحٌ رحمانيّةٌ ونفسٌ شهوانيّةٌ، وهو مجمعٌ لأضداد صفات الخير والشر، حيث يجب الالتفات إلى هذه المسألة. وفي هذه الحالة فقط يمكن الادعاء بوجود معادلة منصفة بين البعد الفيزيقي والميتافيزيقي في العالم. ولا شك بطبيعة الحال في أنّ لكلّ واحد من هذين البُعدين في وجود الإنسان صفاته وحياته الخاصة. ذلك أن الخصائص والصفات متفرّعةٌ عن وجود الحياة. إن البُعد الجسماني للإنسان يعبر عن مشابهته وقربه إلى الطبيعة والخصال الحيوانية، وفي الحقل الأنطولوجي والأبستيمولوجي ليس لديه أيّ حقيقةٍ سوى أنه وسيلةٌ لإيصال بُعد الإنسان الروحاني إلى غاياته ومقاصده السامية. إنّ حقيقة البُعد الجسماني لا يمكن حتى للطبيب أن يعمل على تشخيصها، وهذا في حدّ ذاته يُثبت أن هذا البُعد من الناحية الأنطولوجية يقع في أخسّ المراتب. في حين أن الخصائص الوجودية للبُعد الروحاني في غاية الصلابة، وقد انعكس هذا الأمر في كلام الوحي أيضاً.

ب ـ الحقيقة الأنطولوجية للإنسان في الفلسفة

ربما أثيرت هذه الشبهة، وهي أنّ دراسة حيثيّة الإنسان ذات البُعدين في النصوص الدينية تكفي لبيان علاقته بالتكنولوجيا، ولا حاجة إلى طرح هذه المسألة في فلسفة الوجود. إلا أن مثل هذا الفهم يُعدّ نوعاً من الفهم السطحي، بل وربما يرقى إلى مستوى الجهل وعدم العلم أيضاً. إذ إنّ بحث الحيثيّة الفلسفيّة التكنولوجيّة تحظى اليوم في المؤسسات والأكاديميات العلمية في العالم بأهميّة

[1] - الحجر: 29؛ ص: 76.

[2] - انظر: جوادي آملي، عبد الله، صورت وسيرت انسان در قرآن (صورة وسيرة الإنسان في القرآن الكريم)، ص 60، نشر: إسراء، قم، 1382 هـ ش.

كبيرةٍ. وفي الحقيقة فإنّ «فلسفة التكنولوجيا» حقلٌ علميٌّ، والنظرة الفلسفيّة إلى هذا الموضوع في غاية الأهمية. ومن هذه الناحية وبالالتفات إلى تنظيم وتبويب هذه الدراسة ضمن الإطار الديني، من الضروري بيان آراء الفلاسفة البارزين بشأن الحيثيّة الثنائيّة للإنسان باختصار.

لقد تمّ اعتبار البحث الأنطولوجي للنفس الإنسانيّة ـ في آراء الفلاسفة المسلمين ـ بوصفها كائناً مغايراً للجسد، أمراً بديهياً ولا يحتاج إلى دليل. لأنّ كلّ شخصٍ يعلم بنفسه بالعلم الحضوري، في حين أن علمه بجسمه من العلم الحصولي. إن كلّ إنسانٍ بالإضافة إلى الجسم له نفسٌ يدركها بشكلٍ مباشرٍ ومن دون واسطة شيءٍ آخر، وهذا العلم الحضوري هو الذي يغنينا عن تعريف النفس وإثباتها، لأنّ العلم الحضوري لا يقبل الخطأ. ومن هنا سوف ندخل في بحث أصل المسألة دون الدخول في تعريف النفس الإنسانية والأدلة التي تمّ طرحها في الفلسفة بشأن وجودها.

إنّ حقيقة الإنسان هي النفس الناطقة، وحقيقة النفس الناطقة ـ التي هي عين الوجود وجزء الوجود والتي لا تعتبر تشخصاً لشيءٍ آخر ـ تتجلى وتظهر في مرجع الضمير «أنا». إن معرفة ما يتمّ تعريفه على أنه الذات والأنا لا يمكن بيانه من طريق المفاهيم والصور الذهنية. لأن الصور الإدراكية أياً كانت ليست هي الذات الإنسانية، ولا يمكن الإشارة إليها بالضمير «أنا»، وإنما هي مجرّد مفاهيم، ويمكن أن يشار إليها بالضمير «هو» أو «ذلك». إذاً، لا يمكن أبداً أن نحصل للنفس الناطقة والزاخرة بالحيوية والنشاط والإدراك على وجودٍ أو صورةٍ ذهنيّةٍ، والإشارة بذلك المفهوم إلى حقيقة ذات الإنسان. لأنه في مثل هذه الحالة سيفقد ماهيته ولن يكون عبارة عن الـ «أنا» الحقيقية[1].

لقد عمد صدر المتألهين ـ كما هو شأن فلاسفة السلف ـ إلى تعريف الإنسان بأنه حيوانٌ ناطقٌ، وقال بأنّ النطق ـ الذي يمثل الفصل المنطقي للإنسان ـ يعني إدراك الكليات التي تعبّر عن حقيقة، وتلك الحقيقة هي الفصل الحقيقي للإنسان، أي: نفسه الناطقة وهي خاصةٌ بالإنسان، لأن العلم والإدراك من خصائص الكائنات المجرّدة، والعلم ليس شيئاً آخر غير «حضور المجرّد عند المجرّد». ولكن لا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار أن الإنسان في عالم الخلق ليس مجرّد نفسٍ ناطقةٍ، بل هو مركّبٌ من نفسٍ وجسدٍ، ولكن لا بنحو تركيب جزئين مستقلين عن بعضهما. وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من اختلاف النفس والروح في المنزلة والرتبة، إلا أنهما على مستوى الذات حقيقةٌ واحدةٌ، ولهما في عين الوحدة والبساطة درجتان متفاوتتان. تماماً مثل الشيء الواحد الذي يحتوي على طرفين. طرفٌ هو الفرع ويكون في حالةٍ متواصلةٍ من التحوّل والتبدّل والفناء، وطرفٌ هو الأصل وهو باقٍ وثابتٌ،

[1] - انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة، ج 8، ص 343، طبعة مصطفوي، قم، 1368 هـ ش؛ أخلاقي، مرضية، حقيقت انسان وجايگاه آن در نظام هستي (حقيقة الإنسان ومنزلته في الوجود)، ص 15، 1392 هـ ش. المنشور على الموقع أدناه:
http://www.mullasadra.org

ويمثل شخصيّةً وهويّةً واحدةً ترتقي في الأصل والجوهر، وتكون وحدتها الشخصيّة محفوظةً في جميع المراتب. غاية ما هنالك أنّها في كلّ مرتبةٍ تغدو أكملَ، وكلّما تكاملت النفس في وجودها، يكتسب الجسد نقاءً وصفاءً أكبر، ويغدو اتصالُه وارتباطُه بالنفس أوثقَ، ويقوى الاتحاد في ما بينهما حتى يبلغ بهما الأمر عند وصول الإنسان إلى مرتبة الوجود العقلي ويصبح الإنسان عقلاً، سيكون أمراً واحداً لا تشوبه أيّ مغايرةٍ أبداً[1].

ويذهب ابن سينا إلى الاعتقاد بأنّ النفس جوهرٌ واحدٌ يشكّل حقيقة الإنسان، وهي مصدر مختلف الأفعال التي تصدر عن الإنسان. إن الإنسان جسمٌ طبيعيٌّ يتألف من المادة والصورة، ومادته هو الجسد وصورته هي النفس التي بها يمتاز الإنسان عن سائر الكائنات الحية الأخرى. إنّ النفس مخلوقةٌ وحادثةٌ، بمعنى أنّها لم تكن موجودةً قبل وجود الجسد، وإنها وإن كانت تبقى بعد فناء الجسد، ولكنها لا توجد إلا عند ظهور الجسد. وبعبارةٍ أخرى: إنّ للنفس بدايةً، ولكن لا نهاية لها، والدليل على حدوث النفس أنّها لا تتعيّن إلا بواسطة الجسد. وذلك لأنّ النفس إذا كانت موجودةً قبل وجود الجسد، فالأمر لا يخرج من إحدى حالتين، إما أن تكون متعدّدةً أو تكون واحدةً لجميع الأجسام. في حين أنّ النفس ما دامت مجرّدةً تكون ماهيّةً غير مختصّةٍ بشيءٍ، ولا طريق إلى تعددها، كما أنّ الوحدة لا يمكن القبول بها أيضاً. لأن تمايز الأشخاص عن بعضهم لا يقتصر على أجسامهم فقط، وإنما يعود إلى نفوسهم أيضاً[2].

إن دراسة الحيثيّة الثنائيّة للإنسان في النصوص الدينية وفي آراء الفلاسفة، تمثل تأكيداً على غاية هذه الدراسة التي ترمي إلى إثبات أن التكنولوجيا لا يمكن أن تمثل رؤيةً حياديّةً تجاه هذا الموضوع. وإن تجاهل الحيثيّة الميتافيزيقيّة للإنسان والكون ينطوي على آفات أنطولوجيّةٍ في غاية الخطورة. إنّ ما يعيشه العالم حالياً ـ للأسف الشديد ـ هو العبور من مرحلة الأزمة إلى مرحلةٍ أخرى أخطرَ منها بمراتبَ كثيرةٍ.

غاية كمال وسعادة الإنسان

قبل الدخول في التعريف بكمال الإنسان في الإطار الديني، نرى من الضروري التأكيد على أنّ الاستناد إلى اللذّة والمتعة في هذه الدنيا إذا لم تلحظ بوصفها الغاية الوحيدة لكمال الإنسان

---

[1] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 98، مطبوعات إسماعيليان، قم، 1392 هـ ش.

[2] - انظر: ملك شاهي، حسين، ترجمة وشرح باللغة الفارسية لكتاب: (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا، ص 122، نشر: سروش، ط 3، طهران، 1375 هـ ش.

المعاصر، فهي واحدةٌ من الأهداف الأساسية للبشر. يرى المفكر المعاصر (جان بودريار)[1] أن إنسان ما بعد الحداثة يشبه ساكن الصحراء الذي يتمتع بأفضل الإمكانات والوسائل والأدوات، ويعيش في رفاهٍ كاملٍ ويتقلب في أقصى حدود المتعة واللذة، بيد أنه لا يمتلك غايةً وهدفاً يتجه إليه. وإنما تقتصر غايته وطموحه على الاستفادة الكاملة من هذه المتعة واللذة. ويزعم (بودريار) أنّ هذا الشخص لا يبدي امتعاضاً أو انزعاجاً من هذه الحالة، لأنّ هذه النقطة هي التي تمثل كمال الإنسان الذي يجب التوقف عنده. وعلى هذا الأساس فإن الحياة دون أن يكون هناك مثالٌ يُطمح إليه ودون أن يكون هناك هدفٌ متعالٍ، أمرٌ ممكنٌ. وعليه يمكن للإنسان في مجتمع ما بعد الحداثة أن يعيش ويموت دون أن يفكر في الأمر المتعالي وما هو فوق الأشياء الأخرى[2]. وفي معرض تمثيله عن المجتمع المعاصر، يشير (بودريار) إلى عنصر «اللذة» قائلاً:

«من الآن فصاعداً لن يكون هناك موضعٌ للرغبة وحتى للذوق والمنحى الخاص، وإنما سنواجه فضولاً عاماً وشاملاً، بمعنى «أخلاق التسلية» أو التكليف بالسعادة والاستفادة القصوى من جميع الإمكانات، للحصول على الاغتباط واللذة»[3].

وقد ذهب (جان بوديار) إلى أبعد من ذلك، حيث طرح اللذة بوصفها «تكليفاً» للإنسان الغربي المعاصر[4]. لم يعد الأمر وكأنّ اللذة حقٌّ طبيعيٌّ للإنسان، وأمرٌ مسموحٌ له به، بل إنّ الإنسان مكلّفٌ باللذة لكي يحقق ذاته. إنّ الإنسان المستهلِك يرى نفسه ملزماً بالتلذّذ، واعتبار نفسه بوصفه مؤسسةً للاستمتاع والتلذّذ[5]. وفي الحقيقة فإنّ غاية الكمال والسعادة القصوى التي يمكن تصوّرها للإنسان المعاصر، تكمن في تحقيق اللذة في ما يتعلق بجميع الإمكانات الفعلية أو تفعيل جميع الإمكانات الكامنة بالقوّة. والنقطة الجديرة بالتأمّل في هذا النوع من الرؤية هي أن القيَم في هذا الإطار لا يتمّ اكتشافها ولا نفيها، وإنما يتمّ «خلقها». إن القيَم والواجبات والمحظورات تشكل جزءاً لا يقبل الانفصال عن حياة الإنسان. وعندما لا يعثر الإنسان على غايةٍ وقيمةٍ متعاليةٍ في حياته اليومية،

---

[1] - جان بودريار (1929 ـ 2007 م): منظّرٌ ثقافيٌّ وفيلسوفٌ ومحللٌ سياسيٌّ وعالمُ اجتماعٍ فرنسيٌّ. تصنف أعمال بودريار بشكلٍ أساسي ضمن مدرسة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية. من أعماله: (نظام الأشياء)، و(مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى)، و(في ظلال الأغلبية الصامتة)، و(استراتيجيات قاتلة)، و(وهم النهاية). المعرّب.

[2] - انظر: بيابانكي، سيد مهدي، مقايسه انسان شناسي اسلامي وبست مدرن وتأثير آن در فلسفه أخلاق (مقارنة الأنثروبولوجيا الإسلامية وما بعد الحداثة وتأثير ذلك على فلسفة الأخلاق)، مقال مطبوع ضمن مقالات المؤتمر العالمي الأول للعلوم الإنسانية الإسلامية، ج 1، ص 145، نشر آفتاب توسعه، 1394 هـ ش.

[3] - انظر: رشيديان، عبد الكريم، از فرد مدرن تا شخص بست مدرن (من الشخص الحداثوي إلى الشخص ما بعد الحداثوي)، ص 119، المنشور في مجلة: فلسفة، 1385 هـ ش.

[4] - إن المتخصصين في فلسفة الأخلاق والمحققين في حقل الحياة الإنسانية مطلعون على العمق المعرفي لهذا المصطلح، حيث يمكن مشاهدة السقوط المعرفي للإنسان إلى حضيض المراتب الوجودية بوضوح.

[5] - انظر: المصدر أعلاه.

بحيث يغدو راغباً في اكتشافها والحصول عليها، يعمد إلى خلق هذه القيَم[1]. وقال (فيبر)[2] في كتابه (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية):

«حيث لا يمكن نسبة تحقق التكليف إلى أسمى القيَم المعنوية والثقافية مباشرةً... يعمد الفرد بالتدريج إلى التخلي عن سعيه في تبريرها. وتحل الدوافع المادية محل الدوافع الروحية والصوفية، وتعمل أساليب اللذة في الحياة على إشباع ذاتها بواسطة اللذة»[3].

ولكن هل النصوص الدينية تنشد هذا النهج حقّاً؟ إن الإنسان في الإطار الديني يحتوي على بُعدين وكمال واحد. وإنّ مفهوم «الكمال» يتمّ تفسيره بالالتفات إلى البُعد الحقيقي من الإنسان. ولا شك في ضرورةٍ أخذ بعض المقدمات للوصول إلى الكمال النهائي للإنسان بنظر الاعتبار كي لا نقع في فخ المغالطة والسفسطة. يجب البحث عن الكمال والسعادة الحقيقية ـ لا الوهمية ـ في الآراء المختلفة المطروحة بشأن الإنسان. إن اختلاف الرؤية في خصوص سنخ معرفة الإنسان (وما إذا كان الإنسان كائناً ذا بُعدين أو ذا بعد واحد)، ووجود الآراء المتعددة في خصوص هذا التحليل الجوهري، أدى إلى توفير الأرضية للتنوّعٍ في النظريات المرتبطة بالكمال والسعادة. وعلى هذا الأساس فإن المذهب القائل بأن الإنسان كائنٌ ماديٌّ، يرى أنّ سعادته رهنٌ بتلبية احتياجاته الماديّة، ومن هنا ذهب البعض إلى القول بأنّ كمال الإنسان يكمن في حصوله على المقدار الأكبر من الملذات المادية، وإن الذي يرى العقل معياراً للإنسانية، يرى السعادة في ازدهار العقل في طريق المعارف والحقائق الإلهية.

إن المنهج العرفاني يرى الإنسان كائناً مسجوناً في قفصٍ يحول بينه وبين أصله وموطنه، ويرى أيضاً أن سعادته تكمن في مقدار استفادته من العشق، وأما تلك الجماعة التي ترى ـ مثل (فريدريك

---

[1] - انظر: بيابانكي، سيد مهدي، مقايسه انسان شناسي اسلامي وبست مدرن وتأثير آن در فلسفه أخلاق (مقارنة الأنثروبولوجيا الإسلامية وما بعد الحداثة وتأثير ذلك على فلسفة الأخلاق)، مقال مطبوع ضمن مقالات المؤتمر العالمي الأول للعلوم الإنسانية الإسلامية، ج 1، ص 146، نشر آفتاب توسعه، 1394 هـ ش.

[2] - ماكس فيبر (1864 ـ 1920 م): عالمُ اقتصادٍ وسياسيٌّ ألمانيٌّ وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية. وعمله الأكثر شهرة هو كتاب: (الأخلاق البروتسًانتية وروح الرأسمالية) وقد أشار فيه إلى أن الدين عاملٌ غير حصريٍّ في تطور الثقافة في المجتمعات الغربية والشرقية. وفي عمله الشهير الآخر (السياسة كمهنة) عرّف الدولة بأنها الكيان الذي يحتكر الاستعمال الشرعي للقوّة الطبيعية محورياً في دراسة علم السياسة. المعرّب.

[3] - فيبر، ماكس، اخلاق بروتستان وروح سرمايه داري (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد المعبود أنصاري، طهران، 1374 هـ ش.

نيتشه)[1] ـ القوّة هي الأساس في البين، فإنها ترى أن الإنسان السعيد هو الإنسان القوي[2]. وأما طبقاً لنظرية الإسلام، فقد تمّ تعريف الإنسان على النحو الآتي: إنه كائنٌ يتمتع بطاقات مختلفة، ويتألف من روح وجسد، وليس مادياً بحتاً، وإن حياته الحقيقية والأصلية تعود إلى عالمٍ آخر، وقد خُلق للخلود، وإنّ فكره وعمله وسلوكه وأخلاقيّته هي التي تبلور كيانه الأخروي. وعلى أساس هذه الرؤية، تتحقق سعادة الإنسان من خلال الازدهار المنسجم مع طاقاته والتلبية المناسبة لحاجاته الروحية والجسدية. وفي هذا الشأن يقول العلامة الطباطبائي ما مضمونه: إن سعادة كلّ شيءٍ عبارةٌ عن وصوله إلى خيره الوجودي، وإن سعادة الإنسان ـ الذي هو مركب من روح وجسد ـ عبارة عن وصوله إلى خيراته الجسمانية والروحانية، وتنعّمه بتلك الروح التي هي من الله { **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** }[3]، وإن سعادته رهنٌ بالتقرّب من الله، بمعنى عودته إلى المبدأ الذي نشأ منه[4].

وقد بيّن المفكر والفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي[5] هذه المسألة ضمن إطارٍ فلسفيٍّ ـ دينيٍّ، ومال إلى الاعتقاد بأن للوجود حركةً وثورةً، وأنّ هذا الأمر ذاتيٌّ في جميع الكائنات الحية وغير الحية في الطبيعة وما وراء الطبيعة. إن العالم الذي نعيش فيه يشتمل على ذاتٍ متحرّكة. وهو في حال تغيّرٍ وتحوّلٍ مستمرٍّ، أو بعبارةٍ أخرى يحتوي على نظامٍ حركيٍّ لا يعرف الاستقرار. إن جميع كائنات العالم ـ بما في ذلك الجمادات ـ في حالة تحرّكٍ وسيرٍ إلى جهةٍ معيّنة. ولكن ما هي هذه الجهة حقاً؟ وما هو منتهى هذه الحركة؟ يجيب صدر المتألهين عن هذا السؤال بالقول: «إن جميع الحركات الموجودة في العالم لها غايةٌ، وإن هذه الحركات الهادفة ناشئةٌ عن علمٍ وشعورٍ وإدراكٍ كامنٍ في جميع الكائنات. ولذلك فإنّ كلّ واحدٍ من الموجودات في عالم الطبيعة ـ وحتى الجمادات ـ تسير إلى جهةٍ وغايةٍ موجودةٍ في خارجها. وطبقاً للحركة الجوهرية فإن العالم في حركةٍ واحدةٍ وحيويّةٍ لا تعرف السكون والركود»[6].

[1] - فريدريك فيلهيلم نيتشه (1844 ـ 1990 م): فيلسوفٌ ألمانيٌّ وناقدٌ ثقافيٌّ وشاعرٌ وملحّنٌ ولغويٌّ وباحثٌ في اللاتينية واليونانية. كان لنشاطه تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. وكان من أبرز الممهدين لعلم النفس. من أعماله: (هكذا تكلم زرادشت)، و(العلم المرح)، و(ما وراء الخير والشر)، و(إنسان مفرط في إنسانيته). المعرّب.

[2] - انظر: استرن، جوزيف بيتر، نيچه (نيتشة)، ص 123 ـ 128، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، نشر: طرح نو، طهران، 1373 هـ ش.

[3] - ص: 72.

[4] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 28، مطبوعات إسماعيليان، قم، 1392 هـ ش.

[5] - محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (980 ـ 1050 هـ / 1572 ـ 1640 م): فيلسوف شيعي جمع بين المعرفة النظرية والعملية. كما يُنسب إليه منهج الجمع بين الفلسفة والعرفان المسمّى بـ (الحكمة المتعالية). ومن مؤلفاته: (الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية)، و(المبدأ والمعاد)، و(الحكمة العرشية)، و(مفاتيح الغيب). المعرّب.

[6] - انظر: الشيرازي، صدر الدين محمد (صدر المتألهين)، الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، ج 3، ص 21، طبعة مصطفوي، قم، 1368 هـ ش.

إن المهم في هذه الرؤية هو تحليل الوجود على أساس رؤيةٍ غائيّة تسير نحو الكمال. وفي الحقيقة فإنّ عالم الطبيعة هو عين الحركة، وإن هذه الحركة ليس لها من غايةٍ سوى الفعلية الكاملة والمتعالية. وليست أجزاء الطبيعة والعالم وحدها، بل جميع الوجود في كافة مراتبه ـ سواءً في حركته الصعودية أو النزولية ـ يتصرّف على نحوٍ هادف. إن غاية الهيولى (المادة الأولى) هي التحول إلى عنصرٍ، وغاية العناصر هي التحوّل إلى مركّباتٍ، وغاية المركّبات هي التحوّل إلى نباتٍ، وغاية النبات في الحيوان، وكمال الحيوان في النفس الناطقة، وكمال النفس الناطقة في التجرّد المحض، وغاية المجرّدات هو التشابه التام مع الله. وعلى هذا الأساس فإنّ الطبيعة تميل دائماً إلى التعالي من أجل الوصول إلى الله[1].

إن الإنسان بوصفه آيةً إلهيّةً يُعدّ -طبقاً لمبنى الحكمة المتعالية- الغاية من جميع الحركات في العالم والهدف الغائي من الخلق. ففي الوقت الذي تكون لجميع الكائنات في عالم الخلق غاية، فإنّما غايتها تأتي في جهة غاية الإنسان. وبعبارة أخرى: إنّ كمال الكائنات يُعدّ مقدمةً لكمال الإنسان[2]. ثم إنّ السعادة لا تنفصل عن الكمال. وإنّ الإنسان إنمّا ينال من السعادة بمقدار ما يبلغه من الكمال. إن سعادة الروح تكمن في القرب من الله والوصول إليه، وفي هذه الحالة يكون قد بلغ غاية كماله. بيد أنّ المنهجيّة المنشودة في هذا البحث منهجيّةٌ جديدةٌ في هذا الباب، بحيث نعمد إلى دراسة السعادة والكمال من زاوية تقسيم عوالم الوجود.

لقد قسم الفلاسفة المسلمون عوالمَ الوجود إلى ثلاثة أقسام، وهي:

1 ـ عالم المادة أو الطبيعة.

2 ـ عالم المثال.

3 ـ عالم العقل، وهو عالمٌ مجرّدٌ من المادة وتداعياتها وآثارها.

ومن الناحية الذاتيّة والفعليّة فإنّ عالم المثال مجردٌ من المادة، ولكنّه لا يتجرّد من آثار المادة. وأمّا عالم المادة فهو ماديٌّ ويشتمل على الآثار الماديّة أيضاً[3].

يرى صدر المتألهين أنّنا كلّما ابتعدنا عن عالم الطبيعة، واقتربنا من عالم العقل، سنكون أكثر سعادةً ونكون قد وصلنا إلى الكمال النهائي. وفي هذه الهندسة الفكرية يُشكل الإنسانُ حلقةَ الوصل بين عالم الأمر والخلق، وحيث يعتبر الإنسان عصارةً لكلا هذين العالمين، فإنه يكون على معرفةٍ وإحاطةٍ

[1] - انظر: المصدر أعلاه، ج 9، ص 386.
[2] - انظر: المصدر أعلاه.
[3] - انظر: الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص 379، دفتر تبليغات انقلاب اسلامي، ط 3، قم المقدسة، 1373 هـ ش.

جيّدة بقوانين وأسرار وخفايا كلا هذين العالمين. ومن ناحيةٍ أخرى حيث إنّ للعالم بأكمله غايةً، فإن أفضلَ موجودٍ يمكنه أن يبلغ به إلى المنزل والغاية المنشودة هو الموجود المطلع على قوانينه، وإن جميع هذه الخصائص متوفرةٌ في الإنسان. وإلى ذلك فإنّ الإنسان ترجمانُ قوس الصعود والنزول في العالم. ومن هذه الناحية يجب اعتبار الإنسان من جهة كونه كائناً على مستوى عالم الأمر، ومن ناحيةٍ أخرى يجب اعتباره كائناً على مستوى عالم الخلق، ومن هنا كان خليفة الله بحق.

تحليل وبيان

بعد دراستنا لآراء كلّ من بيكون، وهايدغر، وجان بودريار، وغيرهم من الناشطين في حقل التكنولوجيا، توصلنا إلى بعض النقاط البارزة التي يجب التعرّض إليها باختصار. إن الحقيقة هي أن التكنولوجيا يراد توظيفها في حياة الإنسان في هذا العالم، وهي تشتمل على ذات آليّة. وفي الحقيقة فإنّ التكنولوجيا وتقنية المعلومات تحظى بماهيّة فيزيقيّة، لا يتجاوز شعاع نشاطها أبعد من ذلك، ولا يتوقع منها أكثر من ذلك. والحقيقة هي أنّ الاهتمام بحاجة الإنسان في الحقل الفيزيقي، يعدّ اهتماماً بجانبٍ هامٍّ من الاحتياجات الحقيقيّة للإنسان، ولا أحد يُنكر ذلك. بيد أنّ التركيز البحث على هذا الجانب قد أدّى إلى حذف ـ أو في الحدّ الأدنى تجاهل ـ الجانب الأصلي من الاحتياجات في الحقل الميتافيزيقي. والحقيقة أنّه قد تمّ الاهتمام بهذه المسألة من زاوية الرؤية الدينيّة أيضاً، ويمكن لنا بواسطة رؤيةٍ إجماليّة إلى كلّ واحدة من أنشطتنا ورغباتنا أن ندرك بوضوح أنّ الدافع والعامل الرئيس لنا في القيام بالأعمال أو الابتعاد عن بعض الأمور يعود إلى تحصيل اللذة أو تجنّب الألم. وهذه المسألة في ما يتعلق بالملذات الحسيّة واضحةٌ تماماً[1].

أما المسألة الأساسيّة فهي أنّ النصوص الدينيّة ـ وكذلك الفلاسفة المسلمون ـ ترى أنّ الحقيقة الحقّة في الحقل الأنثروبولوجي هو البُعد الميتافيزيقي من الإنسان، حيث تشكلُ دراسة مسألة السعادة والكمال الجانب الأهم في هذا البُعد. إن الاهتمام بالحياة السعيدة من أهم البرامج الدينية، والسؤال المطروح في هذا الشأن يقول: ما هي السعادة المنشودة في التعاليم الدينية؟ وعلى الرغم من أن هذه الدراسة لا تُعنى بالإجابة عن هذا السؤال، ولكننا نتعرّض إليه على نحو الإجمال فنقول بأنّ السعادة والكمال النهائي للإنسان يُبحث فيها من خلال تظهير وإبراز «القرب الإلهي»، حيث إن سعادة وكمال الإنسان في المنظور الديني إنما يمكن تفسيرهما في إطار الالتفات إلى الغاية النهائية من الخلق، ألا وهي القرب الإلهي. إنّ النقطة الرئيسة التي يكمن فيها لبّ هذه الدراسة، هي أنّ هذه

[1] - انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي، نقد وبررسي مكاتب اخلاقي (نقد ومناقشة المذهب الأخلاقي)، ص 158، تحقيق وإعداد: أحمد حسين شريفي، مؤسسة آموزشي بژوهشي امام خميني، قم المقدسة، 1393 هـ ش.

الغاية النهائية إنما تتحقق من خلال التأكيد على النقاط البديهية[1] الآتية:

1 ـ التأكيد على أنّ الإنسان كائنٌ ذو بعدين.

2 ـ إنّ أصالة الإنسان وجميع حيثياته تكمن في بُعده الميتافيزيقي.

3 ـ إنّ كمال وسعادة الإنسان المتمثلين بالقرب الإلهي إنما يتحققان في إطار القول بالفِقرتين أعلاه، لا على أساس التضحية بهما تحت ذريعة الحياة السعيدة.

إن حذف وإلغاء العناصر الأساسية في حقل الأنثروبولوجيا لا يؤدي إلى عدم تحقق مقدمات السعادة والكمال للإنسان فحسب، بل إن السعادة الإنسانية إنما تحصل إذا اهتم الإنسان بإيجاد الرفاه من خلال توظيف جميع طاقاته وإمكاناته الفيزيقية والميتافيزيقية. واليوم حتى فلاسفة التكنولوجيا يعمدون إلى انتقاد الاستخدام المفرط للتكنولوجيا، ويمكن القول بكلّ جرأةٍ أنّه ليس هناك من يدعو إلى الاستفادة من التكنولوجيا بشكلٍ مطلق ومنفلت، إذ تجلى لجميع الناس الكثير من الشواهد الدالة على عدم نجاح الحياة القائمة على التكنولوجيا، وأن ذلك الادعاء الأول القائل بأن الشرارات الأولى لذلك قد انقدحت في عصر (فرانسيس بيكون)، أخذ يواجه بالتردّد والتشكيك. وفي الحقيقة فإنّ التكنولوجيا المقبولة هي التكنولوجيا الناظرة إلى السعادة والكمال الحقيقي للإنسان.

الأمر الآخر يكمن في السؤال القائل: هل يمكن للتكنولوجيا في الأساس أن تكون ناظرةً إلى السعادة والكمال الديني الحقيقي؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال بشكلٍ إيجابيٍّ، يجب أن نجيب عنه بشكلٍ سلبيٍّ ونقول: هل التكنولوجيا التي لا تكون في خدمة البُعد الميتافيزيقي للإنسان ولا تعمل على تحصيل مقدمات سعادته وكماله أو لا تكون بصدد تحقيق هذه المسائل في الحد الأدنى، تستحق الاهتمام؟ وكما سبق أن ذكرنا فإنّ كاتب المقال ليس بصدد تجاهل الاحتياجات في الحقل الفيزيقي (الاحتياجات الجسديّة) للإنسان، بيد أنّ نتيجة التكنولوجيا التي تؤدي إلى إلغاء أو تجاهل العناصر الميتافيزيقية من الحقل الإنثروبولوجي بدورها مرفوضة قطعاً. والغاية الأخيرة والنهائية من هذه الدراسة هي الاهتمام بهذه الفقرة.

أما الجواب الإيجابي عن هذا السؤال فهو أن الإنسان الغربي بعد العصور الوسطى حيث خرج لتوّه من جور سياط الجمود والركود الذي فرضه عليه رجال الكنيسة، كان يرى من واجبه مواجهة كلّ ما يحمل بصمةً ميتافيزيقيّةً. إنّ الإنسان الحداثوي وما بعد الحداثوي من خلال التأسي بهذا

[1] - لقد تعمدنا هنا استعمال مصطلح البديهي، لاعتقادنا بأن تجاهل الأصول البديهية في الحقل الأنثروبولوجي والغفلة عن هذه الأمور في البهارج والزخارف المادية المعاصرة، هو السبب في الكثير من المصائب والابتلاءات البشرية.

المفهوم الخاطئ للعصور الوسطى، سعى إلى إظهار هذه المسألة، ألا وهي «مسألة رفاه وسعادة الإنسان في هذا العالم رهنٌ بإلغاء العناصر الميتافيزيقيّة في حقل الأنثروبولوجيا»، بوصفها مسألةً عامّةً وعالميّةً. يذهب كاتب هذه السطور إلى الاعتقاد بأنّ مسار الاكتشافات والاختراعات المرتبطة بالتكنولوجيا لو تحقق على يد الصالحين من المطلعين على البُعدين اللذين يتألف منهما الإنسان والعالم، وكانوا يتمتعون بالدوافع الإلهية ـ كما كان هذا هو حال العلماء في عصر الأئمة الأطهار (ع) ـ لما شهد العالم المعاصر جميع هذه المصائب الناشئة عن التكنولوجيا. إن القيود التي تكبل الإنسان المعاصر ناشئةٌ من اعتبار التكنولوجيا خطأ هي الغاية (بمعنى الراحة بمعزل عن الطمأنينة)، والاستفادة من المنهج التجريبي البحت، والأهم من ذلك كله عدم العلم بالمساحة الميتافيزيقية، أو الغفلة عنها وتجاهلها عند اتخاذ القرارات من قبل المختصين في الشأن التكنولوجي. يُعد تجنّب ميتافيزيقيا العصور الوسطى في إبداع أيّ نوعٍ من التكنولوجيا هو الأصل الأول، الذي شغل كلّ اهتمام القائمين على صناعة التكنولوجيا وتقنية المعلومات، وربما لا يمكن لنا أن نتصوّر أيّ غايةٍ غير هذه الغاية للتكنولوجيا. وإن كلّ ما نرومه في هذه الدراسة هو التأكيد على هذه النقطة وهي أن التكنولوجيا يجب أن تكون على صلةٍ وثيقةٍ بالميتافيزيقا والأنثروبولوجيا، ومن دون أخذ هذه المسألة بنظر الاعتبار، لن يكون الرخاء والرفاه الإنساني سوى سرابٍ.

النتيجة

من خلال دراسة التعاليم الواردة في حقل الأنثروبولوجيا الدينية، والاهتمام بالأفكار الفلسفية للفلاسفة المسلمين حول حقيقة الإنسان، والسعادة والكمال النهائي من جهة، ودراسة ذات وحقيقة التكنولوجيا الراهنة بوصفها أداةً غايتها تحقيق الرفاه في هذه الدنيا، ويكمن فخرها في السرعة العرضية، والتخريب والتعرّض، يمكن لنا أن نصل إلى هذه النتيجة وهي أن هذا الاتجاه والغاية ما دامت هي المترتبة على التكنولوجيا، لن يكون هناك أدنى أمل بتحقيق السعادة والكمال الحقيقي. ومن هذه الناحية لا يمكن تصوّر ارتباطٍ ماهويٍّ أو سنخيّةٍ حقيقيّةٍ بين التكنولوجيا وحقيقة الإنسان. من قبيل:

1 ـ إن ذات التكنولوجيا والتقنية الموجودة آليةٌ، والحدّ الأقصى الذي تستطيعه هو استيعابها للحيثية الفيزيقيّة للإنسان، وهي عاجزةٌ عن الخوض في البعد الروحاني للإنسان والطبيعة.

2 ـ إن ذات التكنولوجيا ستؤدي إلى قطع الارتباط بين البُعد الفيزيقي والبُعد الميتافيزيقي.

3 ـ حيث إن السعادة والكمال النهائي للإنسان أمرٌ ميتافيزيقيٌّ، فإن التكنولوجيا بحقيقتها الآلية لا يمكنها أن تبدي اهتماماً كبيراً بهذه الأمور.

التقنية الحديثة ثمرة العقل المِتافيزيائيّ الغربيّ

التبصّر الهايدغريّ في اختلال العلاقة بين الكينونة والكائنات والإنسان

مشير باسيل عون [*]

يقارب البرفسور مشير باسيل عون في هذه الدراسة المسألة التقنية بوصفها إحدى أبرز ظواهر الميتافيزيقا الحديثة، وعصارة عقلها الأداتي. ولقد وجد في مطالعات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الحقل المعرفي، الذي تأخذ فيه المقاربة سياقها الاستقرائي، لتظهر الاختلالات الحاصلة في العلاقة بين المكونات الكبرى التي يرتكز إليها العقل الميتافيزيقي الغربي: الكينونة والكائنات والإنسان.

تحاول هذه الدراسة كشف الأبعاد الأنطولوجيّة لظاهرة التقنية على نحوٍ يُفضي إلى فهم الأثر العميق والمدمّر الذي تحدثه في واقع الإنسانيّة المعاصر، ومقبلها.

المحرر

التقنية الحديثة والتباسات دلالاتها

في الاقتباس الاستهلاليّ المستلّ من خاتمة المحاضرة التي ألقاها مارتن هايدغر (1889-1976) في العام 1953 في المدرسة التقنية العليا (مونخن، ألمانيا)[**] إصرارٌ على تجاوز ظاهرة التقنية الحديثة، من أجل البلوغ إلى عمق ماهيّتها: «بما أنّ ماهيّة التقنية ليست من التقنية بشيءٍ، يجب على التفكّر الجوهريّ في التقنية وعلى المجادلة التي تُشبكنا بها أن ينشطا في مجالٍ هو، من

*ـ أستاذ الفلسفة الألمانيّة في الجامعة اللبنانيّة.

**ـ "Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muß die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist".

ناحيةٍ، على قربى من ماهيّة التقنية، ومن ناحيةٍ أخرى على اختلافٍ أساسيٍّ معها»[1]. استنادًا إلى مثل هذا التصريح الخطير، يمكن القول بأنّ التقنية تنطوي على أبعادٍ هي غير الأبعاد المادّيّة الآليّة الإنتاجيّة التي نختبرها فيها اختبارًا ظاهريًّا. فأين إذًا يقع معنى التقنية أو مضمونها الأعمق الناشب في ماهيّتها؟ أوَفي الإتقان؟ كلاّ. أوَفي الصناعة؟ كلاّ. أوَفي الإنتاج؟ كلاّ. أوَفي الرغبة الابتكاريّة الساعية إلى الرخاء والهناء وإدامة الملذّة وإطالة العمر؟ ربمّا. غير أنّ هذه الغاية لا تسوِّغ نشوء التقنية الحديثة على هذا النحو من الإسراف في استنزاف الأرض، واستنفاد الكائنات، واستخراج الطاقات. أصلُ التقنية، بحسب هايدغر، يكمن في الفكر الماورائيّ، أي في المِتافيزياء التي تعيّن للأشياء شروطَ تصوّرها، وأحكامَ انعقادها، وقواعدَ انبساطها، ومبادئ أدائها، وقوانين فاعليّتها. ومن ثمّ، يعتبر هايدغر أنّ هذه الأشياء التي يتواطأ ائتلافُها على إنشاء عالمٍ ككلٍّ متماسك، باتت تخضع لسلطان العقل الماورائيّ، الذي أباح لإرادة القوّة والتسلّط أن تفعل فعلَها في الكائنات: «إنّ الشكل الأساسيّ للظهور الذي فيه تنتظم إرادةُ الإرادة هي بعينها وتحتسب كلّ شيءٍ في لاتاريخانيّةِ عالم المِتافيزياء المنجَزة يمكن تسميته بوضوح 'التقنية'. وبذلك يشتمل هذا الاسم على جميع ميادين الكائن التي تجهّز في كلّ مرّةٍ مجموعَ الكائن، أي الطبيعة وقد انقلبت موضوعًا للتناول، والثقافة وقد أضحت موضوعًا للانشغال، والسياسة المصنوعة، والمثُل المتسامية. وعليه، فإنّ التقنية لا تعني هنا مختلف ميادين الإنتاج الآليّ والتجهيز الآليّ. [...] إنّ تسمية 'التقنية' تُفهم هنا فهمًا مشتقًّا من ماهيّتها بحيث تُوافق عنوان المِتافيزياء المنجزة»[2]. يدلّ مثل هذا الكلام على أنّ أصل التقنية المِتافيزيائيّ مقترنٌ اقترانًا وثيقًا بإرادة الإرادة المنبثقة من تواطؤ ثلاث مرجعيّات، عنيتُ بها العقل الإنسانيّ الحسّاب، والإغلاق المِتافيزيائيّ على حرّيّة الكينونة، وارتضاء الكينونة عينها الانحجابَ الطوعيّ في زمن الهيمنة الكونيّة القصيّة. فالذات الإنسانيّة الساعية إلى إدراك الكائنات والكينونة أفضت إلى تعظيم اقتدارها حتّى غدت تريد محضَ إرادتها. والتصوّرات الماورائيّة التي

---

[1]الشاهد الألمانيّ الافتتاحيّ مُستلٌّ من كتاب هايدغر (محاضراتٌ ومقالاتٌ، غونتر نِسكه، بفولّينغن، 1954، الطبعة السادسة (1990)، ص 39).
Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Günther Neske, Pfullingen, 1990, S. 39.

[2]- هايدغر، محاضراتُ ومقالاتٌ، مرجع مذكور، ص 76.
“Die Grundform des Erscheinens, in der dann der Wille zum Willen im Ungeschichtlichen der Welt der vollendeten Metaphysik sich selbst einrichtet und berechnet, kann bündig ‘die Technik’ heißen. Dabei umfaßt dieser Name alle Bezirke des Seienden, die jeweils das Ganze des Seienden zurüsten : die vergegenständliche Natur, die betriebene Kultur, die gemachte Politik und die übergebauten Ideale. ‘Die Technik’ meint hier also nicht die gesonderten Bezirke der maschinenhaften Erzeugung und Zurüstung. […] Der Name ‘die Technik’ ist hier so wesentlich, daß er sich in seiner Bedeutung deckt mit dem Titel : die vollendete Metaphysik” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 76).

أغلق فيها الفكرُ المِتافيزيائيّ الغربيّ على رحابة الكينونة، أضحى هو السبيل الوحيد الاضطراريّ من أجل البلوغ إلى معنى الكينونة، والكينونة عينها، من جرّاء عدوان الذات الإنسانيّة عليها، ومن جرّاء انحباسها في قفص المقولات المِتافيزيائيّة، قرّرت، بحسب هايدغر، أن تنكفئ إلى هيكلها الخاصّ الذي لا يدنو منه أصحابُ السلطان.

يرسم هايدغر هذا المشهد في تصوّره ماهيّة التقنية الحديثة، وفي يقينه أنّه يواظب على رسالته الفكريّة التي اختطّها لنفسه في كتابه الكينونة والزمان (1927) حين أعلن أنّ معنى الكينونة ساقطٌ اليوم في النسيان، وأنّ الفكر الجديد ينبغي له أن يقف ذاته في خدمة الاستذكار الوحيد الذي يليق بكرامة الكائنات، عنيتُ به استذكار حقيقة الكينونة التي بها تنبسط الكائناتُ في حقول تجلّياتها الحيويّة الحرّة. بيد أنّ البلوغ إلى حقيقة الكينونة لا يتهيّأ للفكر الجديد إلّا إذا تأوّل تاريخ المِتافيزياء الغربيّة تأوّلاً يبلغ بها إلى حدودها القصوى أو أصولها الأولى حيث الفكرُ عينُه يغدو، لا فكرَ الذات الإنسانيّة المتسلطّة، بل فكرَ الكينونة نفسها. من جرّاء هذا التأويل الهدميّ الترميميّ تَظهر السماتُ الحقيقيّة التي تنطوي عليها الكائناتُ في كدحها الوجوديّ إلى معاينة حقيقتها القصوى. هو نضالُ التاريخ بأسره ينعقد في مسعى الفكر الجديد إلى الانعتاق من أسر المِتافيزياء الغربيّة من أجل استعادة كرامة الكينونة وكرامة الكائنات، ومن بينها كائنُ الكائنات الذي فيه تعتمل استفساراتُ الوجود القصوى، ألا وهو الدازاين (Dasein)[1]، ذاك الإنسان الكائن في معترك التاريخ، المنفطر كيانُه على التماس الكينونة في مختلف أطوارها، والمنعقد فهمُه على تطلّب الشروط الأصليّة في تدبّر الأشياء والكائنات والموجودات.

ومن ثمّ، فإنّ هايدغر يعلن في الخمسينيّات من القرن العشرين أنّ الزمن الراهن هو زمن المِتافيزياء المنجزة، أي المِتافيزياء التي بلغت أوج طاقتها في ضبط الهويّات، وإحكام المقولات الواصفة، وإغلاق الآفاق المعنويّة الناظمة، واستدعاء الكائنات قاطبةً واستنهاضها واستثمارها واستنفادها. الزمن البشريّ المنطوي بانطواء القرن العشرين كان، في نظر هايدغر، بمنزلة الإنجاز الختاميّ للمِتافيزياء العقلانيّة الحسّابة القاهرة الغربيّة. من علامات الإنجاز الاختتاميّ الانتشارُ

---

[1]- يعترف هايدغر في رسالته إلى صديقه الفيلسوف الفرنسيّ جان بوفرِه (Jean Beaufret) بأنّ الاصطلاح الألمانيّ دازاين (Da-sein) يكاد أن يستحيل نقله إلى الفرنسيّة. وهو يعارض معارضةً صريحةً الترجمة الفرنسيّة التي تضع العبارة «هوذا أنا» (me voilà !) مقابلاً أو عديلاً لهذا الاصطلاح. ولذلك يقترح على بوفره أن ينقله إلى الفرنسيّة في هذه الصورة : كينونة-ال-هنا (être-le-là)، على أن تكون الهُنا (le-là) هي موضع الأليثيا (الحقيقة الإغريقيّة)، أي موضع الانكشاف الذي تأتينا به الكينونة عينُها (رسالة هايدغر إلى جان بوفرِه، 23 تشرين الثاني 1945، في هايدغر : أسئلة 3-4، باريس، غالّيمار، 2005، ص 130).

Heidegger, Lettre à Jean Beaufret (Fribourg, 23 novembre 1945), dans Heidegger, Questions III et IV, **Paris, Gallimard, 2005, p. 130.**

الكونيّ للتقنية في جميع أبعادها وهيئاتها ومقتضياتها[1]. فالتقنية مهيمنةٌ في الكون الأسفل والكون الأعلى. وهي أضحت المتافيزياء الجديدة في الزمن الراهن. ما من متافيزياء معاصرة تعلو عليها أو تضارعها تسيّدًا وهيمنةً واستقطابًا وإغراءً للعقل الإنسانيّ الكونيّ. وبما أنّ التقنية أضحت هي المتافيزياء الوحيدة الممكنة في الزمن الراهن، فإنّها تأسر العالم بأجمعه، فلا تكتفي بإنتاج الآلات وصناعة المختبرات والاختبارات، ولا تقتصر على ضبط العلوم وتوجيهها بحسب مقاصدها الإكراهيّة التسلّطيّة، بل تجتاح أيضًا حقولاً ما كانت قطّ في دائرة اعتناءاتها، ألا وهي حقول الثقافة الإنسانيّة المعاصرة، من آدابٍ وفنونٍ وسياسةٍ واقتصاد. التقنية هي اليوم الأفق المعرفيّ الوحيد المرتسم في رحاب الوجود التاريخيّ، الذي يقيّد الفكر الإنسانيّ في ضربٍ وحيدٍ من ضروب النشاط والإفصاح، هو ضرب المعاينة المتفحّصة التي تعاين الكائنات في بُعدها الإنتاجيّ، فتُطبق عليها استدراجًا واستنطاقًا واستثمارًا واستنفادًا. مثل هذا الاستفحال يجعل الكائنات، ومن ورائها الكينونة، خاضعةً لجميع ألوان التعذيب الآليّ حتّى تَستحضر على الفور مُكرهةً ما تختزنه من مضامينَ وطاقاتٍ وإيحاءات. لا مناص ولا فكاك من هذه التقنية، لأنّها هي الأفق الوحيد الممكن حاليًّا. بيد أنّ الفكر الاستذكاريّ، حين يتأمّل في الإشارات والإيماءات والإيحاءات المنبثقة من صميم الكينونة الحرّة، يمكنه أن يجتاز هذا الأفق من غير أن يخضع خضوعًا مميتًا لأحكامه ومراسيمه وشعائره.

الاستذكار استفسارٌ لِلمتافيزياء عن مباني الإكراه ومقولات التسلّط

يحمل هايدغر تفكيكَ المتافيزياء على معنى الاستذكار، فلا يثق كثيرًا بالهدم السلبيّ. السببُ جليٌّ في ذلك. فالهدم السلبيّ يعني أوّلاً أنّ الذات الإنسانيّة العاقلة الحسّابة هي التي تفرض إرادتها على الكينونة والكائنات، وهي التي تقيم الحدَّ على كلّ انحرافٍ أو خللٍ، في حين أنّ الخلفيّة الفكريّة التي ينتمي إليها هايدغر تقضي عليه بالحذر الشديد من العقلانيّات الذاتيّة المستفحلة، والركون في سكينة التأمّل إلى مراسيم القدَر ومُرسلاته. والهدم يعني ثانيًا أنّ هذا القدَر، وهو قدَر الكينونة عينها، هو الذي يرسم مسرى التفكيك والتجاوز والعودة إلى الأصول واستخراج المكنون من تضاعيف المتافيزياء الغربيّة، منذ زمن انبلاجها الأفلاطونيّ الأوّل الفتّاح حتّى اختتامها النيتشويّ الأخير الجبّار. والهدم السلبيّ يعني ثالثًا أنّ المتافيزياء الغربيّة ستسقط كلُّها في عدميّة الإلغاء، في حين أنّ المطلوب هو جعل الكينونة تجتاز المتافيزياء الغربيّة الضالّة حتّى تهديها السراط القويم.

[1]– راجع :
Margreiter R. (éd.), Heidegger. Technik - Ethik - Politik, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

أمّا إذا انجرفت المتافيزياء في العدم المطلق، فإنّ الاجتياز يصبح مستحيلاً، فتُترك الكينونة الحقّة في الخواء المطلق. والحال أنّ الفكر الغربيّ لم يعرف إلّا هذه المتافيزياء، ولئن اختبرت شعوبٌ أخرى ضروبًا مختلفةً من تحسّس الكائنات والأشياء والموجودات.

وعليه، فإنّ الاستذكار يتّخذ هيئة الاستفسار الأجرأ والأفصح والأقدر، حتّى يستطلق في التصوّرات المتافيزيائيّة الغربيّة المتعاقبة مستوراتها ومُنحجباتها ومواضع شططها وضلالها. وحده هذا الاستذكار قادرٌ على استخراج ماهيّة المتافيزياء، والاستدلال على المواضع المنحجبة التي انكتم الحديثُ عنها[1]. فالمكتوم في تاريخ الفلسفة هو الذي يسترعي انتباه هايدغر، في حين أنّ قراءة هيغل للتاريخ تستطلع المنجز، وتصهره في بوتقة الجدليّة الشاملة. النهج الناظم في هذا التأويل الهايدغريّ هو البحث عن إرادة القول أو مشيئة القول التي تستوطن كتابات الفلاسفة الغربيّين. في صميم هذه المشيئة تنحجب ماهيّة المقاصد الأولى، التي يبحث عنها هايدغر في استذكاره الجريء المقدام. أمّا المعيار الأساسيّ الذي يقيس به هايدغر مقدار التوافق بين ما قاله الفلاسفة الغربيّون وما كانوا يرومون قوله (مشيئة القول)، فهو السؤال المركزيّ عن الكينونة. سؤال الكينونة، بحسب البُعدين اللذين تنطوي عليهما دلالةُ الإضافة في فقه اللغة (الكينونة هي عينها تُسأل وتَسأل)، هو الذي استوطن المسعى المتافيزيائيّ الغربيّ منذ البداية حتّى النهاية، وهو الذي أفضى إلى مباني النظريّات المتافيزيائيّة المتعاقبة التي اختبرتها الفلسفة الغربيّة. فالمعيار مستخرجٌ من صلب المسعى المتافيزيائيّ وليس هابطًا عليه من فوق. لذلك كان مقصد هايدغر أن يُظهر أنّ جميع الفلاسفة الغربيّين، ما خلا بعض الاستثناءات النادرة، أهملوا سؤال الكينونة وسؤال معناها، واكتفَوا بمساءلة كائنيّة الكائن (die Seiendheit des Seienden). فنشأ من جرّاء هذا نوعان من الإشكال، إشكال الانحراف عن إصابة سؤال الكينونة، وإشكال نسيان الكينونة ونسيان النسيان. ذلك أنّ فلاسفة المتافيزياء ظنّوا أنّهم أصابوا في مساءلتهم الكينونة في ذاتها، في حين أنّهم كانوا يسائلون كائنيّة الكائنات وحسب؛ وظنّوا أيضًا أنّهم واعون بما يفعلون حين كانوا يسائلون، في حين أنّهم كانوا في إغفال حقيقيٍّ لحقيقة السؤال وفي إغفالٍ أخطر لواقع النسيان. ينبغي القول هنا أنّ هايدغر تطوّر في انتقاده للنسيان المتافيزيائيّ. في مرحلة إنشاء كتاب الكينونة والزمان كان يودّ تفكيك الأنطولوجيا المتافيزيائيّة الغربيّة ليستطلع مواضع النسيان. أمّا في المرحلة التي عقبت

[1]- راجع :
Jules Maidika Asana Kalinga, Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger, Paris, L'Harmattan, 2013.

المنعطف في فكره، فإنّه آثر استذكار التراث الفلسفيّ الغربيّ على طريقة الاستساغة والاستدخال والهضم والتمثّل. فإذا بتأويل المتافيزياء يغدو في كتابات ما بعد المنعطف الهايدغريّ خطوًا إلى الوراء (Schritt zurück) به يستعيد الفكرُ حقيقة الكينونة بما هي عينُ الاختلاف بين الكينونة والكائنات. فالاختلاف الأنطولوجيّ الذي سهت عنه المتافيزياء الغربيّة هو التباين الرقيق بين الكينونة في ذاتها والكائنات في اعتلانها. وحين أكبّت الفلسفة الغربيّة على استنطاق كائنيّة الكائن لم تستطع أن تتدبّر الكينونة في ذاتها، بل في اقترانها القسريّ بالكائنات.

ومن ثمّ، فإنّ هايدغر يعتقد أنّ المتافيزياء التي سادت في الفلسفة الغربيّة منذ أفلاطون حتّى الأزمنة المعاصرة كانت تجتهد في معالجة مسألةٍ واحدة، ألا وهي مسألة تعريف الكائن (das Seiende). فكانت تروم أن تتجاوز الكائن (meta) إلى كائنيّته حتّى تفوز بإدراكٍ قويم لكائنيّة الكائن. غير أنّ مثل هذا التجاوز ظلّ، بحسب هايدغر، مأسورًا بالبحث عن الكائن وعن كائنيّته، مقيّدًا بأفق كائنيّة الكائن، وعاجزًا عن مساءلة الكينونة (das Sein) في ذاتها. فإذا بالمتافيزياء تنظر في الكينونة نظرَتها في الكائن، فتخلط بين الإثنين. ولا تلبث أن تحمل الكينونة على معنى الكائن، فتنسب إليها ما تنسبه إلى الكائن. فإذا بالكينونة هي تارةً الكائن الأسمى، على هيئة المثُل الأفلاطونيّة العليا، وهي تارةً أخرى جوهرٌ لصيقٌ كامنٌ في الأشياء، يحايث الكائنات بوصفه قوامَها الأصلب الأمتن الأبقى. وتبلغ مساءلة الكينونة مبلغًا خطيرًا حين تعمد المتافيزياء إلى تصوّر كينونة الكائن وكينونة الكائنات على هيئة الحضور الدائم المستمرّ المطّرد القابل للمحاصرة والمداهمة والإمساك. في جميع الأحوال، لا تستطيع مثل هذه المتافيزياء الغربيّة أن تتحسّس ضربًا آخر من ضروب انبساط الكينونة في ذاتها، عنيتُ به الكينونة في صميم تمايزها من الكائن ومن كائنيّته واختلافها وافتراقها عنهما. فالتباين الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائن لا يمكن أن تستجليه هذه المتافيزياء لأنّها منحصرةٌ في استنطاق كائنيّة الكائنات على تعاقب استحضاراتها واستدعاءاتها. فالكينونة في المتافيزياء الغربيّة لا تأتي إلى الكائنات في حرّيّة الانبساط العفويّ، ولا تومئ إيماءات الخفر في الاعتلان والتهيّب من الظهور، ولا تُخلي المجال للأشياء في تشابك انعقاداتها التاريخيّة، بل تحضر حضورًا قاهرًا في كلّيّتها الممكنة حتّى تهيّئ للعقل الحسّاب أن يُخضعها لإملاءاته. لذلك تغيب الكينونةُ، بما هي كينونةٌ، في المتافيزياء الغربيّة غيابًا فاضحًا أفضى بهايدغر إلى القول بأنّ المتافيزياء، بما هي متافيزياء، هي العدميّة بعينها لأنّها تُعدم الكينونة في معتقلات الكائنات وكائنيّة الكائنات[1].

[1]- راجع التوسّعات التي استودعها هايدغر أبحاثه في ماهيّة العدميّة وضرورة تجاوز المتافيزياء والتي نُشرت في مجموعة الأعمال الكاملة (المتافيزياء والعدميّة : 1. تجاوز المتافيزياء؛ 2. ماهيّة العدميّة) :

M. Heidegger, Metaphysik und Nihilismus : 1. Die Überwindung der Metaphysik; 2. Das Wesen des Nihilismus, GA 67, Frankfurt, Klostermann, 1999, S. 48- 50.

استنادًا إلى هذا التأويل التفكيكيّ يتبيّن أنّ المِتافيزياء الغربيّة صاحبةُ وجهَين متقابلين متعاضدين (zwiegestaltig) : الوجه الأوّل يتجلّى في الاعتناء بترصّد جميع سمات الكائنيّة في الكائن، أما الوجه الثاني فيعتلن في السعي إلى ضمّ جميع هذه السمات ونسبها إلى أسمى الكائنات طرًّا : «غير أنّ المتافِيزياء تتصوّر كائنيّةَ الكائن على وجهَين اثنَين. في الوجه الأوّل تتصوّر كلّيّةَ الكائن، بما هي كذلك، على معنى سماته الأعمّ؛ وفي الوقت عينه، في الوجه الثاني، تتصوّر كلّيّةَ الكائن، بما هي كذلك، على معنى الكائن الأسمى، ومن ثمّ، الكائن الإلهيّ»[1]. يدلّ هذا القول على أنّ المِتافيزياء اليونانيّة انقلبت مع أفلاطون إلى أنطولوجيا تبحث في كائنيّة الكائن وإلى تيولوجيا (لاهوت) تبحث في إلهيّة الكائن المتسامي، أصلِ جميع الكائنات. فالمِتافيزياء، بوصفها أنطولوجيا، تتحرّى عن الصفات أو المحمولات العامّة التي تُنسب حكمًا إلى الكائن بما هو كائن، في حين أن المتافِيزياء، بوصفها تيولوجيا، تجتهد في تأصيل الكائن في كائنيّته، فتتحرّى عن أصله، أي عن السبب الأوّل أو العلّة الأولى، لتعاينه في الكائن الإلهيّ الأسمى. لا شكّ في أنّ مثل هذا الازدواج المثنّى في المِتافيزياء يعود إلى أرسطو الذي أقرّ به قبل هايدغر. غير أنّ هايدغر أسلكه في مسرى نسيان الكينونة الذي ضرب تاريخ الفلسفة الغربيّة بأكملها. هو نسيانٌ جرّته المِتافيزياء الغربيّة على الكينونة بسبب من إغفال الاختلاف العميق بين الكينونة والكائن، وبسبب من الإعراض عن ملاقاة الكينونة في ذاتها وقد انعقد كيانُها على استضافة الاختلاف. من جرّاءٍ هذا كلّه كانت المِتافيزياء الغربيّة النَّسّاءة حاملةً آثارَ هذا الإغفال. وعلاوةً على ذلك، فإنّ هايدغر يذهب مذهبًا لم يسبقه إليه أحدٌ، إذ يعلن جهارًا أنّ الكينونة هي أيضًا التي قرّرت أن تنحجب وأن تُخلي الساحة لاجتهادات المِتافيزياء الغربيّة الحسّابة. ومن ثمّ، فإنّ نسيان حقيقة الكينونة يقترن في وجهٍ بإغفالات المِتافيزياء عينها، وفي وجهٍ آخر بقرار الانحجاب الذي اعتزمت عليه الكينونةُ ومضت فيه من غير أن تنثني أو تتراخى.

الانحجابات الثلاثة للكينونة على تعاقب أزمنة المِتافيزياء الغربيّة

يعتقد هايدغر اعتقادًا راسخًا أنّ الكينونة، بما هي حقيقة كلّ الكائنات والأشياء والموجودات، خضعت لمشيئة النسيان على تراخي الحقبات الزمنيّة التي اجتازتها الفلسفةُ الغربيّة منذ أيّام

[1]- الاقتباس مستلٌّ من المقدّمة التي وضعها هايدغر لبحثه في المِتافيزياء («ما المِتافيزياء؟») :
“Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in zweifacher Weise vor : einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge (on katholou, koinon); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (on katholou, akrotaton, theion)”(Heidegger, “Einleitung zu : Was ist Metaphysik?”, in Heidegger, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 378).

أفلاطون. فالفلاسفة الذين أتوا قبل سقراط كانوا على إصغاءٍ خفِرٍ لاعتلانات الكينونة الحرّة، فيما الفلاسفة الغربيّون الذين ورثوا هؤلاء الفلاسفة الإغريق الأوائل ما استطاعوا أن يصونوا حرّيّة الكينونة ومشيئتها، فأطبقوا عليها بمقولاتهم الاستقصائيّة. استنادًا إلى هذا التواطؤ الموضوعيّ بين الكينونة والمتافيزياء طفق هايدغر يستطلع الحقبات الأساسيّة التي اجتازتها المتافيزياء في سعيها إلى استجلاء حقيقة الكينونة. الحقبة الأولى هي الحقبة الإغريقيّة التي افتتحها أفلاطون وأرسطو. الحقبة الثانية هي الحقبة الرومانيّة الوسيطيّة. أمّا الحقبة الثالثة، فهي الحقبة الحديثة التي صنعتها فلسفة ديكارْت، وفلسفة كانط، وخصوصًا فلسفة نيتشه الذي اعتنى به هايدغر اعتناءً فريدًا لشدّة ما استوقفه النقدُ الجذريّ الذي ساقه نيتشه إلى المتافيزياء الغربيّة. هي حقباتٌ تناسب، في وجهٍ من الوجوه، ما رسمته الكينونة عينُها من انحجابٍ لها تستطلق به ما تشاء من اعتلاناتٍ خفرةٍ لحقيقتها. في كلّ حقبةٍ من هذه الحقبات يسود تصوّرٌ شاملٌ للحقيقة وللوجود وللإنسان وللتاريخ. بيد أنّه ليس ثمّة من تشابكٍ جدليٍّ بين هذه الحقبات على منوال التشابك الجدليّ الذي ينشئه هيغل في تأوّله تاريخَ اصطراعِ الفكرة في معترك الوجود، بل تعاقبٌ حرٌّ ينساب انسيابًا مؤاتيًا لقرارات الكينونة.

فالانحجاب الأوّل للكينونة ارتُكب في التناول الأفلاطونيّ الذي ورث عن الأوائل تعريفًا للحقيقة (aletheia) يعاين فيها تعاقبًا هنيًّا للإقبال والإدبار، والإقدام والانكفاء، والاعتلان والانحجاب. ذلك أنّ الكائن في كلّيّته الذي كان الإغريق يعاينونه في الطبيعة (phusis) إنّما كان يكشف عن ذاته في هيئاتٍ شتّى وفي أطوارٍ متعاقبةٍ، من غير أن يتقيّد في صورةٍ واحدةٍ أو قالبٍ واحد. أمّا الكائنات، فكانت، بحسب أفلاطون، تفوز بحقيقتها في الإيديا (idea)، أي في الفكرة الأولى أو المثال الأوّل الذي نُحتت هي بموجبه. في الأصل الإغريقيّ الأوّل تنبت الإيديا في حقل الطبيعة لأنّها هي التعبير عن الوجه، أو الهيئة، أو الصورة التي تتّخذها الكائنات حين تنبثق من صميم الطبيعة. فهي إذًا ثمرةٌ من ثمار الانكشاف التلقائيّ العفويّ الذي تعتمده الطبيعة كلّما شاءت أن تُفصح عن حقيقتها في كائناتها. هو هذا الأصل الإغريقيّ الذي يميل إليه هايدغر في تصوّره للصنيع الفنّيّ الذي يراعي تفوّرات الطبيعة وتموّجاتها[1]. أمّا الانعطاف الذي حدث في مثاليّة أفلاطون، فهو الذي أبعد الإيديا عن أصلها الطبيعيّ، فنصّبها مثالاً أعلى للكائنات في الطبيعة. فأمست هي معيار الكشف الصحيح في الطبيعة، وميزان الاستقامة في استواء الكائنات على حقيقتها. ومن جرّاء هذا التسلّط، غدت الكائنات لا تقوى على الإفصاح عن الكينونة الكامنة في الطبيعة إلاّ على قدر ما تعتمد أحكام

[1]- راجع:
C. Jamme (Hrsg.), Martin Heidegger. Kunst - Politik - Technik, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.

الوضوح والبيان والدقّة والإتقان التي تفرضها مثاليّةُ الإيديا (الفكرة). وانقلبت الكينونة مقيَّدةً ومسخَّرةً لخدمة التسويغ الذي أغفل الانسياب الحرّ للكينونة، وأقفل عليها في تراتبيّة الارتقاء من الكائنات الحسّيّة إلى المثُل العليا، ومنها إلى الكائن الأسمى. وبينما كانت الكينونة، في الزمن الإغريقيّ الأوّل قبل أفلاطون، تنعم بقربها السعيد من محضنها الأصليّ الفوسيس (phusis)، ومن حقل اعتلانها العفويّ وانحجابها الطوعيّ (aletheia)، أضحت لدى أفلاطون لا تنكشف إلاّ بحسب معايير الوضوح والدقّة والاستقامة والإصابة التي تُنشئها مثاليّةُ الفكرة الأصليّة المفترضة (idea). هي معايير النظر الموثوق إلى حقائق الأشياء تفرضها النظرةُ الموضوعيّةُ المجرّدة (theoria). فلا غرابة، من ثمّ، أن تصبح النظريّةُ المشتقّة من التيوريّة الإغريقيّة استقصاءً يتعدّى مجرّد النظر المتأمّل المتّضع الخفر ليصل إلى تخوم الضبط والإمساك والإكراه والزجر والاستجواب. وهي كلّها من أفعال العلميّة الحديثة التي تنتشب بجذورها في تربة الانحراف الأفلاطونيّ.

لا ريب في أنّ مثل هذا التحوّل الأفلاطونيّ الخطير في تصوّر الكينونة، وفي تصوّر الحقيقة، وفي تصوّر الكائنات، جعل المتافيزياء الغربيّة تخضع كلّها للمثاليّة الأفلاطونيّة. حتّى الحركة التصحيحيّة التي اضطلع بها أرسطو عجزت عن إلغاء الآثار السلبيّة التي خلّفها الإرثُ الأفلاطونيّ. ذلك أنّ أرسطو أخضع الحقيقة لمعيار التطابق بين الذهنيّات والأعيان، أي بين الأحكام والوقائع، وبين الأقوال والأشياء، وبين القضايا والموجودات. فإذا كان القول الصادر عن الذهن قادرًا على الإفصاح الدقيق عن الحقيقة، فإنّ الكينونة تنقلب بكلّيّتها خاضعةً لأوامر الذهنيّات العاقلة الرابطة الحاكمة. ومع أنّ أرسطو ناهض أفلاطون حين ذهب إلى أنّ الأشياء، بفعل الطاقة التي تنطوي عليها ذاتيًّا، تنبسط في الوجود انبساطًا حرًّا يجعل الفكر قابلاً لإدراكها ووصفها وتعريفها، إلاّ أنّه ظلّ مقيّدًا بالمثاليّة الأفلاطونيّة التي ترسم أنّ التطابق بين الأذهان والأعيان هو ضمان الحقّ في اعتلان الحقيقة. فالإصرار على التطابق يجعل أرسطو يميل أكثر إلى الذهنيّات ويهمل الوقائع. ينضاف إلى ذلك أنّ تعيين الكينونة في حركة الانتقال من القوّة إلى الفعل هو تقييدٌ لها في مسرًى واحد لا تخرج منه إلاّ بالسقوط في العدم. فالكينونة هي كينونةٌ على قدر ما تخضع لمثل هذا الانتقال، وعلى قدر ما تعتلن فعلاً منجزاً في تضاعيف الوجود. فالمُنجَزيّة أضحت هي هويّة الكينونة المحقّقة في التاريخ.

لذلك يمكن القول بأنّ الانحجاب الأوّل للكينونة في أعمال أفلاطون وأرسطو يُخضع الكينونة لمقولة الاستمرار المطّرد في الحضور. ذلك أنّ ماهيّة (ousia) الكينونة تصبح هي استدامتها في الحضور القابل للنظر والمعاينة. فالاستدامة في الحضور (parousia) هي السبيل الأضمن للبلوغ بالكينونة إلى موقع التسليم والاستسلام للإكراه التقنيّ الذي يستند إلى حالة الانتقال المطّرد من

القوّة إلى الفعل. ثمّة علاقة وثيقة بين الأوسيا (ماهيّة الكينونة) والباورسيا (الاستدامة في الحضور) تنشأ من تسلّط الإيديا (الفكرة-المثال) على الكينونة ومن خضوع الكينونة لمعادلة الأومويوسيس (omoiosis) أو التطابق بين القول الواصف والواقع الموصوف. الأومويوسيس الأرسطيّة (نظريّة التطابق) تُطبق على الكينونة في قالب التماهي بين الذهنيّات والعينيّات، في حين أنّ الكينونة كانت، في الزمن الإغريقيّ الأوّل، تستثير في النظر الإنساني الرغبة الخفرة في اقتبال التعاقب الحرّ الجذلان بين الانكشاف والانحجاب. وما لا شكّ فيه أنّ سقوط الاختبارات الإغريقيّة الأولى في شباك المثاليّة الأفلاطونيّة وشباك الواقعيّة الأرسطيّة مهّد السبيل إلى بناء التصوّرات النظريّة العقليّة القادرة على محاصرة الأشياء والكائنات واستنطاقها واستجلابها وإخضاعها لأحكام التقنية الحديثة.

هذا في الانحجاب الأوّل. أمّا الانحجاب الثاني، فيتجلّى، بحسب هايدغر، في مباني التصوّرات الرومانيّة التي استندت إلى مقولة الأمر القاطع أو المشيئة المتسلّطة (imperium). فالإمبراطوريّة الرومانيّة نهضت على أساس الأمر والائتمار، أي النظام والخضوع، وأفضى تطوّر الفكر فيها إلى تصوّر الحقّ على هيئة الانضباط أو الاستقامة، أي القانون وقد غدا هو التعبير الأنسب عن مطابقة مضامين الأمر. وبذلك تنقلب الحقيقة، حقيقة الكائنات والأشياء والموجودات والأحداث، موضعًا سنيًّا لتحقّق المطابقة بين الأمر والمأمور به. الحقّ أو الواقع (verum) يُضحي هو القانون (rectus) الذي به تنضبط معاييرُ هذه المطابقة. ينجم عن مثل هذه المطابقة بين الحقّ والقانون أنّ الكينونة تتغيّر ماهيّتُها تغيّرًا خطيرًا لتصبح هي الواقع وقد تحقّقت قابليّاتُه في حقل الفعل المنجَز (actualitas). يربط هايدغر مثل هذا التغيّر الخطير بالآمريّة الرومانيّة التي تربط الإنِرغيا الأرسطيّة (energeia) بعمليّة الإنجاز المتعمَّد، في حين أنّ أرسطو كان يعاين فيها إقبالَ الواقع المنحجب إلى الانكشاف الطوعيّ: «يترجم الرومانيّون، أي يتفكّرون الإرغون (ergon) انطلاقًا من العمليّة (operatio) وقد أدركوها على معنى العمل (actio)، ويجعلون أكتوس (actus) بدلًا من الإنِرغيا (energeia)، والأكتوس عبارةٌ مختلفةٌ كلّ الاختلاف تنسلك في حقل من الدلالة يختلف اختلافًا كلّيًّا»[1]. من جرّاء هذا الانحجاب الثاني، انقلبت الحقيقة عند الرومان مرادفًا للاستقامة (rectitudo) والضبط والائتمار بقوالب الصياغة السليمة والمقولات المؤاتية. وعليه، يغدو التاريخ الغربيّ بأسره تاريخًا رومانيًّا، ويكفّ عن أن ينتمي انتماءً صريحًا إلى الأصول الإغريقيّة الأولى الواعدة. ذلك أنّ

[1]- يربط هايدغر مثل هذا التغيّر بالآمريّة الرومانيّة:

“Die Römer übersetzen, d. h. denken ergon von der operatio als actio her und sagen statt energeia : actus, ein ganz anderes Wort mit einem ganz anderen Bedeutungsbereich” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 46).

الكينونة، حين تنحصر في الواقع وقد ارتسمت حدودُه في سياق الفعل المنجَز (actualitas)، تفقد مرونتها وحيويّتها ولاسيّما حرّيّتها الأصليّة اللصيقة بها.

يستهلّ ديكارت (1596-1650) الانحجاب الثالث حين يعرّف الحقيقة باليقين. مثل هذا التعريف لا يصحّ إلّا حين يستغرق الإنسانُ في تمثّله الواقع وإخضاعه الأشياء وإقحامه الكائنات في مقولاته العقليّة. فالإنسان غدا هو الذاتَ العاقلةَ صاحبةَ القرار الأخير في استنطاق الأشياء والكائنات والموجودات. وبما أنّ يقين الكوجيتو الديكارتيّ (أفكّر فأنوجد) هو الحقيقة المطلقة التي تقهر كلّ أصناف الشكّ، فإنّ الذات الإنسانيّة العاقلة التي تعتصم به تتقدّم على كلّ الموجودات، وتتقدّم على العالم بكلّيّته، وتتقدّم على كلّ فكرةٍ لتضحي هي المركز القطب الذي يأتي إلى الوجود من تلقاء ذاته، ويستجمع كلّ شيء في بصيرته، ويحكم على كلّ شيء وفاقًا لمرجعيّته المعياريّة. الذات المتيقّنة من حقيقتها المعرفيّة تغدو هي المقوِّمَ الأصليَّ لجميع الكائنات بها يمكن الكائن أن يتحقّق فيُظهر كائنيّته. على هذا النحو، يصبح من اليسير ولوج عصر الحداثة من جرّاء تعاظم القدرات التمثّليّة التي تدّعي الذاتُ الإنسانيّة امتلاكها والتصرّف بها : «حتّى زمن ديكارت كان كلُّ شيء قائمٍ بذاته يُعتبَر ʻذاتًاʼ. ولكن الآن أصبحت ʻالأناʼ هي الذات البارزة التي لا تتحدّد الأشياء الأخرى بما هي عليه إلّا بالرجوع إليها. ولأنّ الأشياء – رياضيًّا – تكتسب أوّلًا شيئيّتها من علاقتها التأسيسيّة بالمبدأ الأسمى وبالذات المقترنة بهذا المبدأ (الأنا)، فإنّها في ماهيّتها هي ما يقوم كآخر من جهة الارتباط بالذات، أي ما يقابل الذات كموضوع. الأشياء عينها تصبح ʻموضوعةًʼ»[1]. كلّ شيءٍ ينقلب إلى حالة الوضع في قُبالة الذات العارفة العالمة المتيقّنة، حتّى إنّ الذات تُنشئ مواضيعها على قدر ما تستوثق من حقائق هذه المواضيع وتتثبّت من مضامينها. وقد تصبح الذات هي الموضوع الأوّل، بحسب هايدغر، لأنّها هي موضع اليقين الأصليّ في الكوجيتو الديكارتيّ. استنادًا إلى هذا التصوّر، تضحي جميع الكائنات والأشياء والموجودات في حالة مقابلة الذات، أي في حالة الوجود الموضوعيّ، على قدر ما تخضع ليقين الذات الإنسانيّة وعلى قدر ما تأتمر

[1]- هايدغر، السؤال عن الشيء، ص 106.

“Bis zu Descartes galt es als “Subjekt” jedes für sich vorhandene Ding; jetzt aber wird das “Ich” zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen. Weil sie – mathematisch – ihre Dingheit erst durch den begründenden Bezug zum obersten Grundsatz und dessen “Subjekt” (Ich) erhalten, sind sie wesentlich solches, was als ein anderes in Beziehung zum “Subjekt” steht, ihm entgegenliegt als obiectum. Die Dinge selbst werden zu “Objekten”” (Heidegger, Die Frage nach dem Ding : Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, GA 41, Frankfurt, Klostermann, 1984, S. 106).

بالمخطّط العلميّ الكونيّ الشامل (mathesis). المعرفة عينها تصبح تيقّنًا من امتلاك القدرة على إخضاع الأشياء لتصوّرات الذات.

في صميم هذا الانقلاب يعاين هايدغر نشوء العقلانيّة الحسّابة الحديثة، التي تستند إلى متافيزياء اليقين الذاتيّ وتشرّع الأبواب لهيمنة المعرفيّة الكونيّة الشاملة التي تُخضع الكائنات كلّها لمخطّطها العلميّ القاهر. هو تخطيطٌ علميٌّ شاملٌ يقرن الكائنات بالذات الإنسانيّة، فيسلبها قوامها الخاصّ وينسبها إلى الحقل الذاتيّ، ويستحضر هذه الكائنات في صورة الوضع الإلزامي في قُبالة الذات الإنسانيّة حتّى تصبح قابلةً لأداء الحساب والخضوع المستكين. مثل هذه العقلانيّة الديكارتيّة المتافيزيائيّة تصوّر إذًا الطبيعة كلّها في هيئة الآلة الضخمة التي تعمل وفاقًا لنظام صارم من الدقّة والانضباط والائتمار الوظيفيّ التلقائيّ. بناءً على تأسيسات ديكارت المتافيزيائيّة، تنتشر العقلانيّة الحسّابة انتشارًا واسعًا في الفلسفة الغربيّة المعاصرة. فإذا بكانط يربط شروط إمكان المعرفة وأغراض المعرفة بشروط الاختبار والمعرفة اللصيقة بالذات العارفة[1]. بذلك تقتصر إمكانات الكينونة، انبساطًا وانتشارًا وفعلاً وأثرًا، على إمكانات الاختبار، ولا سيّما الاختبار المعرفيّ. فالكينونة تُضحي على هذا النحو أسيرة الأنا العارفة وأسيرة شروط الاختبار التي تلتزمها الذات العارفة[2]. هي هذه الشروط عينها التي ترسم حدود الموضوعيّة في الأشياء، وتفرض معايير الصحّة والصواب والإصابة. فتتملّك على الكائنات وتعيّن لها كينونتها. ومن ثمّ، فإنّ حصر كينونة الكائنات في شروط إمكان الاختبار المعرفيّ يبلغ بالعقلانيّة الديكارتيّة إلى مشارف الاختتام الأقصى، والإطباق على الأشياء، وانتزاع الكينونة من محضنها الأصليّ الحرّ، وإخضاعها لسلطة الذات العاقلة العارفة. وعوضًا من الاعتناء بحقيقة الكينونة، تنصرف العقلانيّة الحديثة إلى استنزاف الكائن. وما من استنزافٍ أشدّ إهلاكًا للكائن من هيمنة الإرادة الذاتيّة على حقيقة الكائنات[3].

في ثنايا هذا الانحجاب الثالث تنطوي إذًا كلّ القابليّات الاستنزافيّة، التي يحملها التحوّل

---

[1]- راجع ما قاله هايدغر في شروط إمكان المعرفة الأنطولوجيّة عند كانط في كتابه كانط والمشكلة المتافيزيائيّة :
Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA 3, Frankfurt, Klostermann, 1991, S. 8891-.

[2]- يتحدّث هايدغر عن الأنيّة (Ichheit) المشتقّة من الأنا والمقترنة بالذات العارفة. ويميّز تصوّر ديكارت للأنا كذات خاصّة من تصوّر كانط للأنا كوعي عامّ يقترن بشروط الاختبار المعرفيّ التي هي لصيقة ببنية الوعي المعرفيّ العامّ للذات. راجع :
Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 82.

[3]- تتجلّى الديمقراطيّة في فكر هايدغر مرتبطةً بإرادة إثبات الذات التي تستبطنها المتافيزياء الغربيّة في منتوجها الأخير، عنيت به التقنية الحديثة :
Rolland J., « Technique et invention démocratique », in Le Cahier du Collège International de Philosophie, Heidegger. Questions ouvertes I, 1988, numéro spécial,, 1989, pp. 161172-.

الديكارتيّ في الأزمنة المعاصرة. ولذلك يستطلع هايدغر في جميع أطوار الفلسفة الغربيّة المعاصرة خيوط الانتظام المنطقيّ في سلك العقلانيّة الديكارتيّة الحسّابة. وعليه، ليس هناك من تخالُف أو تخارُج أو تناقض بين الكوجيتو الديكارتيّ والإرادة النيتشويّة. ذلك أنّ هايدغر يضع نيتشه في مصفّ آخر الفلاسفة الغربيّين المتافيزيائيّين الذين حملوا أمانة الإرث الأفلاطونيّ وساقوه إلى خواتيمه القصوى. ومع أنّ نيتشه أعلن موت الله ونهاية المتافيزياء الأفلاطونيّة، إلّا أنّه في تعظيمه الإرادة الإنسانيّة وإرادة الإرادة نقل الذاتيّة الحسّابة إلى مستوى السيادة القاهرة في هيئة الإرادة المطلقة. معنى ذلك أنّه قلب المتافيزياء الأفلاطونيّة، فأسقط الكائن الحقيقيّ الأفلاطونيّ في وهاد الزيف والوهم والضلال وأفرغه من كلّ فاعليّة تاريخيّة ملموسة، وجعل الكائن الحسّيّ والحياة والصيرورة والفعل التاريخيّ في مستوى الكائن الحقّ. أراد أن ينشئ قوامًا مستقلًّا للحياة ولإرادة الحياة في الإنسان الأعظم. ولكنّه ظلّ أسير المنطق المتافيزيائيّ لأنّه تصوّر الكينونة قيمةً تستلّها إرادة الاقتدار من معين التدفّق الفيّاض للحياة، وتفرضها على الوجود فرضًا لا يسوّغه سوى حبّ إثبات الذات في إرادة الاقتدار. فإذا بمثل هذه الإرادة المطلقة تمسي هي عينها مريدةً ذاتَها، طالبةً عينَ مطلبها، راغبةً في تكثيف قوامها الذاتيّ، بحيث إنّ هذه الإرادة تستولي على الكائنات وتنقلب هي جوهرَ هذه الكائنات وحقيقتها القصوى.

هو نيتشه الذي يبلغ بالعقلانيّة الحسّابة وبالمتافيزياء الأفلاطونيّة إلى التسلّط التقنيّ على الكائنات. فالقيم التي تخلقها إرادة الاقتدار ليست سوى السبُل التي بها يصون الإنسان هذه الإرادة ويعظّمها حتّى إنّ إرادته تصبح هي السمة الأساسيّة في الكائن: «إذا كان نيتشه يتصوّر القيَم بما هي شروطٌ - أي بما هي شروط الكائن بما هو كذلك (بتعبير أفضل، شروط الواقعيّ والصائر)، فإنّه يتفكّر الكينونةَ تفكّرَه للكائنيّة بحسب المعنى الأفلاطونيّ»[1]. ولا غرابة، من ثمّ، أن يضحي نيتشه، في نظر هايدغر، أفلاطونيًّا على قدر ما يرى في كائنيّة الكائن الشرطيّةَ التي تمكّن الإرادة من نَسْب القيمة إلى الأشياء. فالكائنيّة هي الشرطيّة لأنّها هي التي تمكّن الكائنات من الخير والصلاح. ولذلك يظلّ نيتشه أسيرَ التمكين الأفلاطونيّ الذي يغترف للكائنات قوامَها ومُكنتَها وقيمتَها من معين المثُل العليا، مثُل الخير والصلاح التي تهب الكائنات كائنيّتها وقيمتها حين تُعتقها من سلاسل المادّة وظلال العالم الحسّيّ السفليّ. وعليه، فإنّ نيتشه يصبح، في نظر هايدغر، الفليسوف

---

[1]- هايدغر، نيتشه: العدميّة الأوروبيّة، ص 302.

“Sofern Nietzsche die Werte als Bedingungen begreift, und zwar als Bedingungen des “Seienden” als solchen (besser des Wirklichen, Werdenden), denkt er das Sein als Seiendheit platonisch” (Heidegger, Nietzsche : Der europäische Nihilismus, GA 48, Frankfurt, Klostermann, 1986, S. 302).

الغربيّ الأخير للمتافيزياء الأفلاطونيّة وقد بلغت أقصى درجات التسلّط على الكائنات. ذلك أنّ تحويل كائنيّة الكائن إلى محض إرادةٍ في الاقتدار والتجاوز أوصل المخطّط العلميّ الديكارتيّ إلى أوج هيمنته على الكون بأجمعه. فالكائنات تضحي من جرّاء هذه الإرادة موضوعةً ليس في خدمة الذات وحسب، بل أيضًا في خدمة التهيّؤ لجميع ضروب الاستغلال والاستثمار والاستنفاد. الكائنات تمسي أشبه بأغراض تُنشئها الذات بقدرة إرادتها، وتمنحها ما تستنسبه من قيمة. ولكنّها قيمةٌ غريبةٌ عن الكائنات لأنّ وظيفتها الوحيدة تقتصر على مضاعفة اقتدار الإرادة الذاتيّة. بذلك يسقط كلّ شيء في قبضة التملّك الإراديّ الذاتيّ، وينقلب العود الأبديّ النيتشويّ تعبيراً عن الماهيّة المتافيزيائيّة التي تنطوي عليها التقنية الحديثة. وها هو ذا هايدغر يستفسر نيتشه عن أبلغ المقاصد التي طواها في فكرة العود الأبديّ: «ما هي إذًا ماهيّة الآلة المحرِّكة الحديثة إلّم يكن غير رسم صورة العود الأبديّ للأمر عينه؟»[1]. العود الأبديّ تعبيرٌ بليغٌ عن استزادة إرادة الاقتدار وسعيها المحموم إلى التولّد الذاتيّ ومضاعفة الطاقة طمعًا بسلطانٍ لا يأفل هو أشبه بتطلّبٍ أبديٍّ لرغبة الهيمنة عينها.

لا يحسن أن يُختم هذا التصاعد المتفاقم في الاقتدار من دون ذكر تواطؤ الماركسيّة المادّيّة التي تنتمي هي أيضًا، بحسب هايدغر، إلى متافيزياء الذات المقتدرة، وقد تواطأت تواطؤًا مريبًا مع إرادة الإرادة والعود الأبديّ. هي ماركسيّةٌ تستند إلى أنطولوجيا الإنتاج المطّرد[2]. ذلك أنّ كائنيّة الكائن تتحقّق، وتُستنفد بالفعل عينه، في منتوج العمل. أمّا الغاية القصوى التي يمكن البلوغ إليها، فهي الإنتاج الذاتيّ المطلق الذي يستغرق جميع حقول الطبيعة. فالإنسان المنتِج والطبيعة القابلة للإنتاج يتواطآن حتّى الاتّحاد، فيصيران جسدًا واحدًا في التاريخ يحمل آثار الاقتدار الخطير الذي تخضع له الكائنات والأشياء والموجودات. كلّ شيء يصبح مكشوفًا، معرَّضًا، قابلاً للتموضع والتحقّق. حينئذ تكتمل دورة المتافيزياء الغربيّة وتبلغ مقاصدها القصوى وخواتيمها السحيقة. فتستسلم الكينونة لتخدّر النسيان، وتغرق الكائنات في لجّة الالتهاب التقنيّ الذي يلتهم الكون بأجمعه. مردُّ ذلك كلّه إلى أنّ تاريخ الفلسفة أو تاريخ المتافيزياء، والعبارتان مترادفتان في قاموس هايدغر، ليس سوى تاريخ انتشار الفكر المبنيّ على تطلّب المثال أو القيمة المطلقة للأشياء. هو

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 122.
“Was ist das Wesen der modernen Kraftmaschine anderes als eine Ausformung der ewigen Wiederkehr des Gleichen” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 122).

[2]- راجع :
Jean Vioulac, L’époque de la technique. Marx, Heidegger et l’accomplissement de la métaphysique, Paris, PUF, Épimethée, 2015.

تاريخ الأفلاطونيّة التي تتصوّر الوجود كلّه راغبًا في الاستزادة من قيمته بالتخلّي الطوعيّ عن دفين سرّه، وخبيئ طاقته، ومحجوب قوامه، ومُستتر عنصره. لا تستطيع المِتافيزياء، والحال هذه، أن تدرك خطورة الوضع الذي آلت إليه حين أسقطت الكينونة في قعر النسيان، وحين أغفلت فعلتها هذه وأضحت عاجزةً عن التبصّر في ضرورة العودة إلى الكينونة. هو موقف الإهمال واللامبالاة تقفه المِتافيزياء الغربيّة من ضيق الأوضاع التي خلّفتها التقنية الحديثة. وتتفاقم حدّة هذا الضيق حين يظنّ الناس أنّهم في نجوة من الضيق الكيانيّ. هو ضيق انعدام الشعور بخطورة الضيق يضرب في الوجود من كلّ أنحائه حتّى يشلّه ويُقعده عن التجلّي[1].

التقنية الحديثة في ماهيّتها المِتافيزيائيّة القصوى

ينظر هايدغر إلى واقع المسكونة في الزمن الحديث والمعاصر نظرته إلى انحجاب كونيٍّ تفتعله الكينونة عينها التي تتوارى عن الأنظار في هيئة الهيمنة التقنية الساحقة. طالما أنّ هايدغر لا يني يضطلع بمأساة الضيق الكونيّ من موقع التبصّر الفلسفيّ، لا من موقع التحليل الاجتماعيّ الأنتروبولوجيّ الاقتصاديّ السياسيّ، فإنّ المحنة الكونيّة التي تزعزع أساسات الوجود كلّه إنّما تنبثق من نسيان الكينونة. وهو نسيانٌ شاءته الكينونة لذاتها وجرّته أيضًا عليها الهيمنةُ المقلقة للعلم الحديث. فالعلم الحديث يفرض على الطبيعة تصوّرًا كاملاً يجعلها خاضعةً لمسلّماته الإبّيستِمولوجيّة ومطيّةً لمطامحه التقنية[2]. لذلك يعرّف هايدغر العلم الحديث تعريفَه لنظريّةٍ في الواقع تستفزّ الواقع وتنهره وتعيد بناءه بحسب مبادئها وأحكامها وقضاياها. العلم كنظريّةٍ في الواقع يصوغ الواقع صوغًا يجعله خاضعًا لإرادة الاستغلال المبثوثة في أحكام النظريّة[3]. في صياغته

[1]- هي العدميّة بعينها يصفها هايدغر بانعدام استشعار خطر الضيق المحدق بنا : «انعدام الضيق يقوم في أنّنا نتخيّل أنّنا نقبض قبضًا حميدًا على الواقعيّ وعلى الواقع، وفي أنّنا ندرك ما هو الحقيقيّ، من دون أن تكون بنا حاجةٌ إلى أن نعرف أين ينبسط جوهر الحقيقة» (هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 87). يؤثر إسماعيل المصدق تعريب الكلمة الألمانيّة (Not) باستخدام الجذر الذي يُستخدم في عديل الكلمات الألمانيّة الأخرى التي تحمل الجذر الألمانيّ عينه (-Not) والتي يستنسب تعريبها بالضرورة (Notwendigkeit) وبالاضطرار (Nötigung). راجع الحاشية رقم 34 الموضوعة في تعريب نصّ هايدغر، الأسئلة الأساسيّة للفلسفة : «مشكلاتٌ» مختارة من «المنطق»، ترجمة وتحقيق وتعليق إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2018.

“Die Not-losigkeit besteht darin zu meinen, daß man das Wirkliche und die Wirklichkeit im Griff habe und wisse, was das Wahre sei, ohne daß man zu wissen brauche, worin die Wahrheit west” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 87).

[2]- أنظر توسّعات هايدغر في محاضرته التي ألقاها في التاسع من حزيران من العام 1938 وعنوانها «زمن تصوّرات العالم» (هايدغر، دروب الغابة، الأعمال الكاملة، الجزء 5، فرانكفورت، كلوسترمان، 1977، ص 75-113).

Heidegger, Holzwege, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 75 -113.

[3]- راجع تعريف هايدغر للعلم كنظريّة في محاضرته التي ألقاها في مونخن في الرابع من شهر آب من العام 1953 وعنوانها «العلم والتأمّل» (هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 52-54) :

Heidegger, “Wissenschaft und Besinnung”, in Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 52 -54.

هذه يجتهد أيضًا في ضبط قوانين الاعتلان التي ترسم لكلّ كائن أن يظهر وفاقًا للمعادلة الفيزيائيّة الموضوعة له. بيد أنّ الاجتهادات النظريّة التي ينشئها العلم لا تقوى على تقييد الطبيعة التي تظلّ في حيويّتها وحرّيّتها وحميميّتها عصيّةً على التمثّل الأحاديّ والإدراك القالبيّ.

من المفيد أن يشير المرء هنا إلى تأثّر هايدغر بالانتقاد الذي ساقه هوسّرل إلى العلوم الحديثة حين عاين تنكّر هذه العلوم للأصل الحيويّ الحياتيّ الذي انبنت عليه، ألا وهو البيئة الحيّة أو المحيط الحيّ أو عالم الحياة (Lebenswelt) الذي يكتنف الوجود كلّه[1]. بيد أنّ هذا التأثّر اقتصر على انتقاد العلم[2]، فلم يلتقيا على الاستدلال المشترك على أصل الاعتلال. ذلك أنّ هايدغر لم يشارك أستاذه هوسّرل في هذا التناول الفِنومنولوجيّ للحياة، بل ذهب إلى أنّ الأصل الفَجْريّ الإغريقيّ الذي ينبغي لكلّ علمٍ أن يعود إليه إنّما هو حقيقة الكينونة في حيويّة التماعاتها وأفولاتها. وما التقنية الحديثة سوى ضربٍ من ضروب الأفول الغروبيّ الذي يلقي بظلاله الحالكة المقتمّة على الكائنات، فيسلبها حرّيّتها ويزجّها في أتّون الاستهلاك والاستنفاد. وعليه، يعتقد هايدغر أنّ الأزمنة الراهنة تهيمن عليها في المقام الأوّل ظاهرةُ التقنية التي تشتمل هي أيضًا على العلم اشتمالَها على جانب من جوانب استفزازيّتها المتفاقمة.

في الأُملية الجامعيّة التي ألقاها هايدغر على طلّابه في جامعة فرايبورغ في فصل صيف 1941، يصف الوضعيّة العامّة التي تسم الأزمنة الحديثة بالوضعيّة التقنية : «إنّ الوضعيّة الأساسيّة للأزمنة الحديثة هي الوضعيّة 'التقنية'. ليست هي تقنيةً لأنّ هناك آلات تعمل على البخار، ومن بعدها المحرّك الحراريّ. بخلاف ذلك، مثل هذه الآلات موجودةٌ لأنّ العصر هو العصر 'التقنيّ'»[3]. لا ريب في أنّ التقنية التي يتحدّث عنها هايدغر هي غير التقنية المألوفة التي يأنس إليها الناس في صنائعهم اليوميّة. في التقنية بعدٌ أداتيٌّ صاحَبَ تطوّر الحرفة الإنسانيّة منذ تفتّح الوعي الأوّل.

[1]- أنظر تناول هوسرّل لأزمة العلوم الأوروبيّة :
Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von Walter Biemel, Husserliana, GW 6, Leuven, 1976.

[2]- يستخدم هايدغر العبارة عينها، أزمة المعرفة (Krisis des Wissens)، في الأملية التي ألقاها في فصل صيف 1941 في جامعة فرايبورغ، وعنوانها المفاهيم الأساسيّة :
Heidegger, Grundbegriffe, GA 51, Frankfurt, Klostermann, 1991, S. 15.

[3]- المرجع نفسه، ص 17.
“Die neuzeitliche Grundstellung ist die “technische”. Sie ist nicht technisch, weil es da Dampfmaschinen und dann den Explosionsmotor gibt, sondern dergleichen gibt es auch, weil das Zeitalter das “technische” ist” (Heidegger, Grundbegriffe, op. cit., S. 17).

لذلك قد يظنّ بعضُهم أنّ التقنية المعاصرة نجحت في تطوير هذا البُعد الأداتيّ، فأدخلت عليه خصائص الفاعليّة والإنجازيّة المثمرة. إلّا أنّ هايدغر لا يقتنع بمثل هذه المضاعفة في القدرات، بل يذهب إلى أنّ ماهيّة التقنية المعاصرة تتخطّى البُعد الأداتيّ الذي ضخّمته التطوّرات العلميّة الحديثة والمعاصرة. وبذلك أضحت التقنية الحديثة تتجاوز الإرادة الإنسانيّة بما يحتشد فيها من اقتدارٍ خطير الشأن.

لا بدّ إذًا من مقارنة التصوّرات الإغريقيّة الأولى للتقنية بالتصوّرات الحديثة التي رسمتها العقلانيّة الحديثة في مخطّطها العلميّ الكونيّ. كان الإغريق الأوائل يتحسّسون التقنية في أصلها الفَجريّ (technè) مقترنةً بالتفتّح الاعتلانيّ العفويّ التلقائيّ (poiesis). فالتقنية الإغريقيّة هي ضربٌ من ضروبُ التفتّح الاعتلانيّ، لا تحتمل أيّ صنف من أصناف الاصطناع والإنتاج : «إنّ السمة الحاسمة في التقنية لا تقوم البتّة في الصنع والاستعمال، ولا في استخدام الوسائل، بل في الكشف. فالتقنية هي تفتّحٌ اعتلانيٌّ بما هي كشفٌ، لا بما هي صنعٌ»[1]. المسألة كلّها تتعلّق بالتحوّل الخطير الذي انتاب الأزمنة الحديثة حين أعرضت عن المعنى الإغريقيّ اللصيق بالتقنية، وقد اتّضحت دلائلُه في مفهوم التفتّح الاعتلانيّ الحرّ في الكائنات وفي الأشياء وفي الموجودات، وانحازت إلى التصوّر العقلانيّ الحديث الذي يجعل التقنية تغزو الطبيعة، فتصطنع منها ما لا طاقة فيها عليه. الكشف الإغريقيّ هو غير الاصطناع الحديث لأنّ تصوّر الحقيقة يختلف اختلافًا كلّيًّا بين الثقافتين. وما العمل الفنّيّ الذي يتأمّل فيه هايدغر سوى التعبير الأفصح عن فرادة التقنية في تناولها الإغريقيّ. الحقيقة الإغريقيّة اعتلانٌ عفويٌّ للإشارات المعنويّة الحرّة التي تزخر بها الأشياء، في حين أنّ الحقيقة الديكارتيّة الحديثة قهرٌ للدلالات، وإرغامٌ للمضامين، وتطويعٌ للمعاني، وضبطٌ حسّابٌ للمعادلات.

ومن ثَمَّ، فالكشف المتحقّق في التقنية الإغريقيّة هو غير الكشف المنجز في التقنية الحديثة[2]. الكشف الإغريقيّ تحريرٌ لطاقات الأشياء، أما الكشف الحديث استنفارٌ للطاقات، واستفزازٌ للقابليّات، وإخضاعٌ للإمكانا،ت حتّى تذعن وهي صاغرةٌ، فتُستنزف استنزافًا يتيح للاقتدار

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 17.

“Das Entscheidende der technè liegt somit keineswegs im Machen und Hantieren, nicht im Verwenden von Mitteln, sondern in dem genannten Entbergen. Als dieses, nicht aber als Verfertigen, ist die technè ein Her-vor-bringen” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 17).

[2]- راجع :

Otto Pöggeler, “Kunst und Politik im Zeitalter der Technik”, in Fresco M. (Hrsg.), Heideggers These vom Ende der Philosophie, Bonn, Bouvier, 1989, S. 93 -114.

الإنسانيّ أن يستجمعها ويوضّبها ويستودعها مخزونًا مؤهّلاً للاستخدام العقلانيّ الطليق من كلّ استشعارٍ أو تحسّسٍ أو تعاطف. وما مستودعات الطاقة التي تشيّدها المجتمعات الغربيّة المعاصرة المتطوّرة سوى الدليل على هذا الاستفزار الذي ينتهك حرمة الطبيعة، فيذلّها إذلالاً حتّى تؤتي مكرهةً كلّ ثمارها، اليانعة منها وغير اليانعة. عشقَ هايدغر التناولَ الإغريقيّ لأنّه عاين فيه رعايةً فائقةً لإيقاعات الطبيعة وإيقاعات كائناتها، بينما التقنية الحديثة تنهال على الكون انهيالاً لتستخرج منه بالقوّة الغاشمة كلّ مكانز دفائنه، القابلة منها للاعتلان الناضج وغير القابلة لمثل هذا الاعتلان. جميعُ طاقات الكون مسخّرةٌ في خدمة الإنتاج. والإنتاج مسخّرٌ في خدمة إرادة الاقتدار. وإرادة الاقتدار مسخّرةٌ في خدمة ذاتها، أي في خدمة اقتدارها وتعاظمه وتفوّقه. في هذا الترابط العبثيّ ترتسم انحرافاتُ العقلانيّة الغربيّة التي أفضت إلى الاسترقاق التقنيّ الكونيّ الجارف.

سعيًا في الإمساك بالمعنى الأقصى الذي تنطوي عليه التقنية الحديثة، يبتكر هايدغر اصطلاحًا ألمانيًّا (Ge-stell) يشتقّه من الفعل الألمانيّ (stellen) ويزيّنه بالبادئة (Ge-) التي تخوّله أن يحمّله معاني الاستفزاز والاستجرار والاستجلاب. وقبل أن ينسب إلى هذا الاصطلاح كلّ هذه المعاني الاعتدائيّة، يحلو له أن يستصفي الصدى الدلاليّ الإغريقيّ الأصليّ[1]. فيذكّرنا بأنّ الفعل الألمانيّ (stellen) يدلّ على وضع الأشياء في موضعها الطبيعيّ السليم. ويمكنه أيضًا أن يدلّ أيضًا على الانسياب التلقائيّ إلى الظهور (her-stellen) والتعرّض للعِيان النظريّ (dar-stellen). فإذا بالحقل الدلاليّ الذي تنبسط فيه هذه الأفعال يرمز إلى انتصاب الأعمال الفنّيّة في المشهد العِيانيّ الذي يأنس الناسُ إليه في انبهارهم بجمالات الطبيعة وبهاءات الفنون الإغريقيّة القديمة. على هذا المعنى ينبغي إدراك فعل الإنتاج التقنيّ في محمولاته الإغريقيّة الأصليّة (poiesis). وهو فعلٌ تتعزّز فيه حركةُ التفتّح الاعتلانيّ العفويّ متصدّرةً عمليّةَ الافتعال الإنسانيّ المحض الذي يستتليه فعلُ الإنتاج.

في إثر هذا الاستذكار الإغريقيّ، يعود هايدغر إلى اصطلاح الاستجلاب أو الاستنهار[2] (Ge-stell) يصف به التحشيد الاستفزازيّ الذي تنطوي عليه التقنية الحديثة : «الاستنهار يعني استجماعَ الزجر الذي يستدعي الإنسان، أي يستفزّه لكي يكشف الواقع كشفَه لمنتَضَدٍ يؤتَى إليه على سبيل

[1]- أنظر الشروحات التي ساقها هايدغر في تسويغ هذا التأصيل في محاضرته «سؤال التقنية» (هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 24).
Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 24.

[2]- في البحث المضني عن عديل الاصطلاح الألمانيّ غشْتِل عثرتُ على صيغة الاستنهار، وأصلها فعل نهر الشيء، أي زجره حتّى ينهر ما فيه. أمّا الفعل اللازم (نَهِرَ الشيءُ)، فيعني كثُر وغزُر. فيكون الاستنهار استفزازًا للطبيعة حتّى تستطلق ما فيها من قدرات وطاقات، وقد تكاثرت وغزرت، وأضحتَ قابلة للاستغلال. في الاستخدام الألمانيّ المألوف تدلّ كلمة غشْتِل على الجهاز أو الإطار أو المشبك أو المنضد. غير أنّ هايدغر يحوّر في دلالتها، فيحمل البادئة (Ge-) على معنى الاستجماع والتحشيد، ويحمل الفعل **(stellen)** على معنى الوضع والرسم والتصوير والأمر والمطاردة والملاحقة والاستحثاث والاستنهاض والاستجلاب.

التطلّب. الاستنهار يعني هذا السبيل من الكشف الذي يسود ماهيّة التقنية الحديثة من غير أن يكون هو شيئًا تقنيًّا»[1]. مثل هذه الماهيّة تهيمن على كلّ نشاطات الإنسان في الزمن المعاصر، سواء تلك التي تتعلّق بالإنتاج الصناعيّ أو تلك التي ترتبط بالصناعة الثقافيّة. ذلك أنّه يحتكر المادّة والعقل ويجعل الإنسان يتصوّر الطبيعة والواقع في هيئة المستودع الحيّ الذي ينبغي استثمار طاقاته المخبوءة وتحويل عناصره إلى أغراضٍ استخداميّة محضة. هو العلم الحديث الذي يفرض مخطّطه الحسّاب على الطبيعة يستحثّها على استحضار جميع قدراتها ومواردها. الاستنهار يختضر مكانز الطبيعة، أي يقتطفها قبل أوان نضجها، ويتمادى في استثارة دفين أسرارها حتّى تنكشف عاريةً مستسلمةً خاضعةً أمام آلاته الجبّارة. من جرّاء مثل هذا الاستفزاز المتمادي يكفّ الإنسان عن اختبار الكائنات والأشياء بما هي تجلّيات لحقيقة الكينونة، فتنقلب جميع هذه العناصر أسيرةَ الأخذ النفعيّ. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإنسان ليس هو من يفتعل هذا الاستنهار لأنّه هو أيضًا محكوم به. فالاستنهار يستفزّ أيضًا الإنسان ويدفع به إلى التصرّف تصرّفًا عدائيًّا. ذلك أنّ الاستنهار هو الكيفيّة الحديثة التي عليها يحلو للكينونة أن تنحجب انحجابًا تتّقي به نوائب العقلانيّة الحسّابة.

تدليلاً على هذا التحوّل الخطير في كائنيّة هذه الأشياء والعناصر والكائنات، يستأنس هايدغر بتوليدٍ لغويٍّ آخرَ يُفصح به عن حال الطبيعة وقد تكوّمت وتكدّست طاقاتها وأضحت جاهزةً للاستغلال. هو اصطلاح المُنتَضَد (Bestand) الذي يجمع مَتاعَ الأشياء بعضَها فوق بعض وينضدها ويخزنها في أهراء التوضيب حتّى تضحي جاهزةً للاستخدام والاستثمار والاستغلال: «كلُّ شيءٍ (الكائن في كلّيّته) يصطفّ للتوّ في أفق نفعيّة ومأموريّة أو، بتعبير أفضل، في أفق مطلوبيّة ما ينبغي الهيمنة عليه. ما من شيءٍ عاد يقوى على الظهور في حياديّة التقابل الموضوعيّة. لم يعد هناك سوى أغراضٍ مُنتَضَدة من مخزونات واحتياطات ووسائلَ»[2]. من جرّاء هذا الاستنهار الكونيّ تنقلب الطبيعة كلّها خزّانًا رحبًا من الطاقة المستودعة تغترف منه التقنيةُ كلّ موارد إنتاجيّتها. الطبيعة تضحي

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 24.

“Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 24).

[2]- هايدغر، حلقاتٌ (حلقة طور، 11 أيلول 1969)، ص 368.

“Alles (das Seiende im Ganzen) reiht sich ohne weiteres in den Horizont der Nutzbarkeit, der Beherrschung oder besser noch der Bestellbarkeit dessen ein, dessen es sich zu bemächtigen gilt [...]. Es kann nichts mehr in der gegenständlichen Neutralität eines Gegenüber erscheinen. Es gibt nichts mehr als Bestände : Lager, Vorräte, Mittel” (Heidegger, Seminare, GA 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, S. 368).

هي المُنْتَضَد الأعظم الذي تنضوي فيه كلّ مخزونات الاقتدار التقنيّ الضارب في المسكونة قاطبةً. أمّا الإنسان، فينقلب هو أيضًا موردًا من الموارد الأساسيّة في العالم، ومستودعًا ضخمًا للطاقات المهيّأة الصالحة للاستخدام. وبذلك ينتظم الوجود كلّه في مخطّط علميٍّ كونيٍّ يستوجب الإعداد والاستباق والتمهيد والاستطلاع والاستشراف حتّى تظلّ مستودعات الطاقة جاهزةً للاستخدام المباشر وغير المباشر، وقابلةً للديمومة حتّى في حالة انعدام الحاجة المنظورة إليها.

ولمّا كان الأمر على هذا النحو، عاد الإنسان لا يقوى على معاندة التقنية في جوهرها الغالب. فالقوى الاستغلاليّة التي استثارها الاستنهار الكونيّ أضحت هي التي تسيّر مجرى الأحداث في العالم وهي التي تهيمن على إرادات الناس. فهي سبق أن تجاوزت حدود الإنسان وخرجت من دائرة سيطرته. السبب الأساسيّ في ذلك الخروج أنّها أصلاً ليست منبثقةً من إرادته الذاتيّة. هيمنة الاستنهار الكونيّ متأتّيةٌ من زمن الغروب الحضاريّ الذي فيه سقطت الكينونة في غياهب النسيان، وكأنّي بهايدغر ينسب إلى الكينونة قرار الاستفحال التقنيّ في الكون من بعد أن قرّرت الكينونة أنّها لا تستطيع أن تتجلّى في براءة حرّيّتها وفي صفاء حقيقتها وفي إيماءات سرّيّتها القصيّة. وعليه، فإنّ زمن التقنية هو زمن اكتمال الهيمنة المتافيزيائيّة على الكينونة وعلى الإنسان وعلى العالم. وليس ينفع الإنسان أن يتدبّر بالخطط الوقائيّة اجتياحات التقنية الكونيّة، لأنّ اقتدار الاستنهار منبثقٌ رأسًا من مراسيم الكينونة عينها. كلّ تصوّر أنتروبولوجيٍّ، أو تدبير سوسيولوجيٍّ، أو علاجٍ سياسيٍّ، مآله الإخفاق لأنّ الإنسان إمّا أصبح، في أسوأ الافتراضات، غرضًا من أغراض التقنية الحديثة، وإمّا غدا، في أفضل المشاهد المأساويّة، هو الموظّف المنتدَب والمنفّذ الأمين لأحكام الاستنهار الكونيّ.

رأس الكلام في هذا كلّه أنّ التقنية الحديثة هي إرسالٌ أمريٌّ، أو انتدابٌ ناظمٌ، أو إيفادٌ قدَريٌّ حاكمٌ. هنا يستعين هايدغر بموارد اللغة الألمانيّة لينشئ رباطًا دلاليًّا بين كلمة القدَر الألمانيّة (Geschick) وفعل الإرسال أو الانتداب أو الإيفاد (schicken) : «إنّ الاستنهار، وشأنه في ذلك شأن كلّ ضربٍ من ضروب الانكشاف، هو إيفادٌ من القدَر»[1]. فالقدَر هو قدَرنا لأنّه يرسم للكون وللإنسان وللعالم ما ترتأيه الكينونةُ في سرّ تعاقب اعتلاناتها واحتجاباتها؛ وهو الذي يبعث إلينا بالإيفادات الناظمة لأفق مداركنا ولتحوّلات الكائنات عندنا ولإيماءات الكينونة نحونا. والرسم هو هديٌ إلى الانخراط الكلّيّ في الطور الأخير من استنفاد طاقات المتافيزياء الغربيّة حتّى تُقبل طوعًا

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 28.

“Das Ge-stell ist eine Schickung des Geschickes wie jedes Weise des Entbergens” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 28).

إلى اختبار القربى الخاشعة من بهاءات الحقيقة في الزمن الأخير من التاريخ. وما التقنية الحديثة، في استنهارها الكونيّ، سوى التعبير الأفصح عن مثل هذا الاستنفاد. وعليه، فإنّ الإنسانيّة تحيا اليوم في زمن التقنية، أي في زمن استهلال الاختتام الأقصى حيث تبلغ المِتافيزياء ذروة تسلّطها. ولذلك كانت التقنية هي «المِتافيزياء الناجزة» وقد استُهلّ زمنُها استهلالاً مهيبًا[1]. غير أنّ الاختتام لا يعني انتهاء عمل التقنية وتعطّلها الدائم وتوقّفها النهائيّ. الاختتام يدلّ على استنفاد مطاوي الماهيّة التي تحملها المِتافيزياء الغربيّة. وهي الماهيّة التي يستمدّ هايدغر قوامَها ومعناها من إرادة القوّة التي نادى بها نيتشه. ماهيّة المِتافيزياء الغربيّة ليست سوى إرادة الإرادة تريد ذاتها وتسعى وراء ذاتها وتطلب الاقتدار لذاتها. هي إرادةٌ لا ترضى بأيّ مسعى غير مسعاها، ولا تقبل بأيّ غاية سوى غايتها، ولا تركن إلى أيّ تسويغ إلّا التسويغ الصادر عنها[2]. هي تسعى طلبًا للسعي بعينه، وتنتج رغبةً في الإنتاج بذاته، وتخزّن طمعًا بالتخزين ليس إلّا. وبما أنّ هذا كلّه ينشط بمعزل عن الحاجات الإنسانيّة الواقعيّة الضروريّة، فإنّ إرادة الإرادة، وقد استجمعت فيها كلّ استفزازات المِتافيزياء الغربيّة، تُفضي إلى افتعال الاختلال الكونيّ الكارثيّ (Anarchie der Katastrophen)[3] حيث يتحوّل الإنسان والكائنات إلى جوقة من الخدَم المنتدبين من أجل المواظبة على تعزيز منطق الهيمنة التقنية الشاملة. ومن ضرورات هذا التعزيز أن ينسج الناسُ بعضُهم على منوال بعضٍ، فيكبّون على تطلّب اللباس عينه، والمأكل عينه، والمشرب نفسه، والمسلك نفسه، ويركنون إلى التعبير الواحد، والإنشاء الواحد، والتفكير الواحد. ذلك أنّ وحدة الإرادة المِتافيزيائيّة تفرض على الكائنات وحدةً في الكائنيّة عينها.

هل من سبيل إلى الانعتاق الرضيّ من أسر المِتافيزياء الغربيّة وقيد التقنية الحديثة ؟

في مختتم البحث الذي تناول فيه هايدغر مسألة التقنيه، يغوص سميرُ المِتافيزياء الغربيّة غوصًا سحيقًا في تبصّر معاني الخطر الداهم. في عمق المحيط لا يجد أمامه سوى حبل النجاة الشعريّ الذي يُسعفه به الشاعر الألمانيّ فريدريخ هولدرلين (1770-1843) : «ولكن حيث الخطرُ، هناك

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 76.

“Das Zeitalter der vollendenten Metaphysik steht vor seinem Beginn” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 76).

[2]- راجع هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، 85-86.

Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 8586-.

[3]- المرجع نفسه، ص 86.

أيضًا ينمو ما به الخلاصُ»[1]. إذا كانت المِتافيزياء الغربيّة قد حبست على الكينونة في الكائن، فإنّها جعلت التقنية الحديثة تستفحل في اجتياح الكائن وقد سُلبت منه حرّيّةُ انتسابه العفويّ إلى منفسحات الكينونة الحرّة. أمّا إرادة الإرادة، فهي الطور الأخير من انعقاد كائنيّة الكائن على افتراض الصلابة الذاتيّة، واليقين الذاتيّ، والطاقة الإنتاجيّة المطلقة. عزلت المتافيزياءُ الغربيّة الكينونةَ، أو بالأحرى تصوّرتها على هيئة الكائن الأعلى الذي وضعت فيه كلّ آمال الجبروت البشريّ. فأسقطت كلَّ شيء في قبضة الاستنهار الامتلاكيّ. ظنّت أنّها تعاين في مثل هذا الكائن أرحب مقدار من الواقع المنظور، فأقصت كلّ إمكانات النقص والغياب والانحجاب. على قدر ما عزّزت فيه الحضور الصمديّ، نزعت عنه كلّ مبادرات الحرّيّة في الإقبال والإدبار. لذلك أولجت المَتافيزياءُ الغربيّةُ الإنسانيّةَ زمنَ العدميّة[2]، أي زمن إفراغ الكينونة من قوامها الذاتيّ وزمن سلبها حرّيّتها الذاتيّة. وعليه، أضحت الكينونة هي الضيق عينه، وهي الغياب عينه، وهي العدم عينه[3].

غير أنّها ما انفكّت، في معترك محنتها، تنادي الإنسان وتضطرّ إلى ملاقاتها حيث هي، لا حيث هو الآن. ذلك أنّ الإنسان، بحسب تعبير هايدغر، هو المقُبِل إلى الضيق: «الدازاين هو الانعطاف إلى الضيق»[4]. والضيق منبثقٌ من عوز الكينونة إلى الإنسان الحصيف النبيه الوديع المصغي إلى إرسالات القدَر، وقد تنوّعت نبراتُه بتنوّع الحقبات الإغريقيّة والوسيطيّة والحديثة والتقنية الأخيرة. في كلّ إيفاد قدَريّ تنادي الكينونةُ الإنسان من صميم غيبتها، وتستدعيه لإدراك مغازي الحقبة المرتسمة في معترك الوجود. خطر التقنية الجارفة يصاحبه، على خفر، نداءٌ صامتٌ تبعث به الكينونةُ إلى الإنسان حتّى يتجاوز انسدادات المتافيزياء، ويتخطّى إرباكات الإصراريّة التقنية. فينعطف إلى اختبار آخر لمعنى الانبساط التاريخيّ الراهن. فالتاريخ هو ميدان تعاقب الإيفادات القدَريّة التي تُفرج عنها الكينونةُ وتضعها في متناول الاختبار الإنسانيّ. والصلة بيّنةٌ في الاصطلاح الألمانيّ بين عبارة التاريخ (Geschichte) وعبارة القدَر (Geschick). ذلك أنّ التاريخ، في نظر هايدغر، ينشأ من تراخي الحقَب، أي من توالي الإرسالات التي تأتينا من الكينونة. وفي كلّ إرسال رسالةٌ يجب أن يتبلّغها

[1]- المرجع نفسه، ص 39.
“Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 39).
[2]- راجع :
Michael E. Zimmerman, “Heidegger on nihilism and technique”, in Man and World, 8 (4), 1975, p. 394414-.
[3]- أنظر التوسّعات التي أنشأها هايدغر في تناوله مسألة تجاوز المتافيزياء في زمن العدميّة الأوروبيّة :
Heidegger, Nietzsche : Der Metaphysik und Nihilismus, GA 67, Frankfurt, Klostermann, 1999, S. 148150-.
[4]- قالها هايدغر في محاضرته «في ماهيّة الحقيقة» (هايدغر، معالم الطريق، 197-198).
“Das Dasein ist die Wendung in die Not” (Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 197198-.

الإنسان حتّى يفوز بالقربى الحقيقيّة من سرّ هذه الكينونة : «إنّ حِقَب تاريخ الكينونة المختلفة، أي مختلف الانقباضات الذاتيّة التي تعاقبت على الكينونة في قدَرها، هي حِقَبُ الكيفيّات المختلفة التي عليها أُرسِل الحضورُ قدَريًّا للإنسان الغربيّ»[1]. يصرّ هايدغر في هذا النصّ على رسم كلمة الحضور (Anwesenheit) بالخطّ المائل لأنّه يروم أن يلقي ببالنا إلى الكيفيّة التاريخيّة الراهنة التي عليها ندرك الكينونة حضورًا دائمًا قابلًا للاستملاك والاستغلال. فالكينونة في زمن التقنية الحديثة تنقبض على ذاتها وتتوارى، وفي هذا محمولُ الفعل الألمانيّ (sich entziehen)، وتوفد إلينا من صميم تواريها هذه الكيفيّةَ التاريخيّة التي بها نستطيع أن نتبصّر في معناها. ولكنّها كيفيّةٌ تبيح للإنسان أن يتصرّف بها وفاقًا لأحكام العقلانيّة الحسّابة والتمثّل اليقينيّ الديكارتيّ وإرادة القوّة النيتشويّة وإرادة الإرادة الكونيّة. من جرّاء تعاقب هذه الكيفيّات المرسلة تتكوّن مادّةُ التاريخ وتتكثّف وتتواطأ عناصرُها على مناصرة الاقتدار التقنيّ الجارف في الزمن الراهن.

ليس على الإنسان، وهو «موظّفُ التقنية»[2]، أن يحارب التقنية لأنّها غالبةٌ لا محالة. ولكنّه يستطيع أن يجاريها، على تخفّفٍ من تورّطه، وأن يداورها، على دربةٍ في استطلاع وجهها الآخر. على هذا النحو يمكن الإنسان أن يستشرف إرسالاً آخر للكينونة يتجاوز به مَزاجز الاستنهار ومغاليقه وإطباقاته، إذ ليس في فعل النهر التقنيّ وهرٌ مطلقٌ، أي إيقاعٌ للإنسان في ما لا مخرج له منه. ولكن على الإنسان أوّلاً أن يختبر ضرورة الضرورات، أي ضرورة الانعطاف إلى الكينونة لأنّ الكينونة هي دائمًا صاحبة المبادرة في إرسال الاعتلان وفي إرسال الانحجاب. وهي اليوم في إرسال الانحجاب تنوء تحت أعراض التقنية الحديثة. بيد أنّ إنسان التقنية الحديثة عاد لا يميّز شعور القنوط من شعور الاغتباط لأنّه بات يظنّ نفسه مكتفيًا بما أنجزه من فتوحات صناعيّة. لذلك كانت أخطر المخاطر أن يُعرض الإنسان عن محنة الضيق. فيعود الضيق لا يتجلّى ضيقًا، بل اكتفاءً واقتناعًا وامتنانًا. ويعود الإنسان لا يستطلع هيئةً أخرى له، بل ينكمش على هيئته الراهنة التي رسمتها له المِتافيزياءُ الغربيّة وقد بلغت في التقنية الحديثة شأوها الأخير. الإنسان الذي اصطبغ بصبغة «الحيّ العامل» و«الحيوان الكادح» قد يفقد ماهيّته الإنسانيّة إنْ هو أوغل في خضوعه لسلطان التقنية. وحين يفقد الإنسان هذه الماهيّة، يعود

---

[1]- هايدغر، حلقاتٌ (حلقة طور، 11 أيلول 1969)، ص 367.
«Die verschiedenen Epochen der Geschichte des Seins – das unterschiedliche und aufeinander folgende Sichentziehen des Seins in seinem Geschick – sind die Epochen der verschiedenen Weisen, in denen sich dem abendländichen Menschen die Anwesenheit zuschickt" (Heidegger, Seminare, GA 15, Frankfurt, Klostermann, 1986, S. 367).

[2]- هايدغر، دروب الغابة، ص 294.
"Funktionär der Technik" (Heidegger, Holzwege, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 294).

خطر الإفناء الماديّ للبشريّة وللأرض من أقلّ الأخطار. ذلك أنّ حقبة التقنية الحديثة مستمرّةٌ إلى أجلٍ غيرِ معلوم. وليس في مستطاع الإنسان أن يستثير بمحض إرادته تحوّلاً عميقًا في الإيفادات القدَريّة التي ترسلها الكينونةُ إلى الإنسان وإلى الكائنات. فالغروب الذي ينتاب الكون يمكن أن ينقلب «ليلاً من أجل فجرٍ آخرَ»[1]. ولكنّه قادرٌ أيضًا على الإعلان المأساويّ عن «شتاءٍ لا نهاية له»[2]. هي الكينونة عينها صاحبةُ القرار في ذلك كلّه. فإمّا أن ترسل من عندها إرسالاً آخر ينبئ عن انبلاج فجر جديد للإنسانيّة، وإمّا أن تنغمر انغمارًا في حقبة اكتمال المتافيزياء، فتنحجب وتصمت صمتًا بليغًا. قبل ذلك ينبغي للأرض أن تجتاحها ويلاتُ الاقتدار الأعظم: «قبل أن تنبسط الكينونةُ في حقيقتها الأصليّة، يجب أن تُكسَر الكينونةُ بما هي إرادةٌ، ويجب أن يُصرَع العالم، ويجب أن تُكتسَح الأرض، ويجب أن يُكرَه الإنسانُ على العمل وحسب»[3]. حينئذ يمكن استشراف التحوّل الخلاصيّ في إرسالات الكينونة. وهو تحوّلٌ يتّخذ هيئة الانسلاك في حقبةٍ تاريخيّةٍ جديدةٍ.

يستطيع الإنسان أن يشارك في هذ التحوّل على قدر ما ينظر نظرًا حصيفًا في الخطر: «إنّنا نبصر الخطر فنستبصر نموَّ ما به الخلاص»[4]. ومع أنّ هايدغر يحرّض الإنسان على الترقّب الفطن، إلاّ أنّ الترقّب لا يعني الإذعان والخضوع. نصيحة هايدغر ألاّ ينجرّ الإنسان وراء الفعل الإراديّ، فيظنّ نفسه قادرًا بوسائل التقنية الحديثة أن يصارع التقنية الحديثة. الترقّب يعني أن ينعطف الإنسان إلى الكينونة حتّى يصغي إلى ندائها الجديد. لذلك غالبًا ما يتحدّث هايدغر عن التوبة والارتداد، وقد يكون في تحدّثه هذا شيءٌ من الأثر اللاهوتيّ القديم في تنشئته الكاثوليكيّة. توبةُ الإنسان هي توبةٌ إلى الكينونة، يُكسبه إيّاها تحسّسٌ آخر لمعاني السكن على الأرض، ومعاني القرى من الأشياء، ومعاني التماس سرّ الكون الفسيح. هي دعوةُ الفكر إلى الذكر أو الاستذكار حيث ينجلي للإنسان أنّ الخلاص إنمّا يأتي المائتين من موقع توبتهم العميقة الناشبة في عمق ماهيّتهم: «إنّ الخلاص يجب أن يأتي من حيث

---

[1]- هايدغر، دروب الغابة، ص 325-326.

[2]- المرجع نفسه، ص 295.

[3]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 69.

“Ehe das Sein sich in seiner anfänglichen Wahrheit ereignen kann, muß das Sein als der Wille gebrochen, muß die Welt zum Einsturz und die Erde in die Verwüstung und der Mensch zur bloßen Arbeit gezwungen werden» (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 69).

[4]- المرجع نفسه، 37.

“Wir blicken in die Gefahr und erblicken das Wachstum des Rettenden” (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 37).

يصيب المائتين تحوّلٌ في ماهيّتهم»[1]. لا ريب أنّ توبة الإنسان إلى الكينونة تستوجب التزامًا فكريًّا صريحًا، غير أنّ مثل هذا التحوّل لا يدركه إلّا الفكر المستذكر. ذلك أنّ الفكر الاستذكاريّ لا يفعل ولا يصنع ولا يُنجِز على غرار التقنية الحديثة. الفعل الإنسانيّ الصحيح هو فعل الفكر لأنّ «الفكر هو الفعل الحقيقيّ». أمّا أوّل التزامات الفكر، فهو الالتفات إلى الالتباس الذي يصيب الكينونة في زمن التقنية. فزمن التقنية الحديثة هو في الوقت عينه زمن الضيق وهو زمن الارتداد إلى الكينونة. ولذلك يصحّ فيه، على سبيل التجوّز، الصورة المجازيّة التي ينطوي عليها رأسُ إيانوسيوس[2].

ومن ثمّ، فإنّ الارتداد إلى الكينونة يكون في رعايتها لا حاضرًا قابلاً للإمساك، بل إقبالاً إلى الحضرة به يحتجب كلّ غنى الغياب. الكينونة، إقبالاً إلى الحضرة، تأتي إلينا (An-wesen) في صورة الإيفاد القدَريّ: في زمن التقنية قد تتّخذ الكينونة اسم الاستنهار الكونيّ، ولكنّها أيضًا تلتحف بأسماء أخرى من غير أن تماثلها وتتماهى وإيّاها لأنّ الكينونة تستكره الهويّات الصلبة: فهي تارةً وهبٌ، وتارةً أخرى إرأيغنيس، وطورًا الرباعيّ أو الأربعيّ Geviert (الأرض والسماء، والمائتون والآلهة)، وأطوارًا لعبة الأشياء والعالم. فالارتداد يتحقّق باستذكار جميع الأسماء التي لا تناسب الكينونة بحيث إنّ الكينونة تصاب بأزمة عميقة في هويّتها. لذلك يحمّل هايدغر الاصطلاح الألمانيّ (Ereignis) دلالاتٍ تتجاوز مجرّد المعنى الحرفيّ المعتمد[3]. وهو، في ختام بحثه في

[1]- هايدغر، دروب الغابة، 273.
"Die Rettung muß von dort kommen, wo es sich mit den Sterblichen in ihrem Wesen wendet" (Heidegger, Holzwege, GA 5, Frankfurt, Klostermann, 1977, S. 296).

[2]- هو الإله الرومانيّ ذو الوجهين (Janus)، يرمز إلى الماضي ويرمز إلى المستقبل. يفتح الرومان معبده في زمن الحرب ويغلقونه في زمن السلم. ومنه اشتقّت في اللغة اللاتينيّة تسمية الشهر الذي به يُختم العام المنصرم ويُستهلّ العام الجديد (Januarius). في أصله اللغويّ يعثر الشاعر اللاتينيّ أوفيدُس (43 ق. م. – 14 ب. م.) على دلالة العبور والانتقال. وقد يكون هايدغر قد استهوته دلالةُ التردّد بين زمنين، وقابليّة التلبّث والانتقال، واحتمال السلب والإيجاب في شخصيّة هذا الإله حتّى يعتمده وصفًا لحقبة التقنية الحديثة.

[3]- كلمة مشتقّةٌ من فعل الاستملاك الذاتيّ أو الاستدخال الذاتيّ أو التخصيص الذاتيّ (ereignen). وبحسب هذا المعنى الأوّل، فإنّ الإرأيغْنيس تعني بلوغ الكائنات إلى كينونتها الخاصّة وبلوغ الكينونة إلى أصالتها الذاتيّة. وفي هذا جوهر المسعى الذي يبرّر إعراضَ هايدغر عن المقاربة المتافيزيائيّة للكينونة حيث العقل الحسّاب ينصّب الكينونةَ علّةً أولى وجوهرًا صمدًا وكائنًا أسمى. والاستملاك لا يعني في هذا السياق الاستحواذ على الشيء، بل بلوغ الشيء إلى ذاته الخاصّة واستدخاله لكينونته في عمق ذاته. وثمّة معنى آخر للكلمة في صيغة الفعل المتضمّن للفاعل (sich ereignen). وهو معنى يدلّ على حدوث الشيء وتأتّيه في الوجود. أمّا المعنى الأخير المشتقّ من الفعل الألمانيّ القديم الحامل لدلالة النظر (er-äugnen)، فيشير إلى اعتلان حقيقة الشيء واستدعائها لنظر الدازاين حتّى يستدخلها في موضع اختباره للكينونة (da). أنظر ف. فرشتراتن، «معنى الإرأيغْنيس في الزمن والكينونة»، الدراسات الفلسفيّة، كانون الثاني – آذار، 1986، ص 113-133؛ ج. غريش، «الهويّة والاختلاف في فكر مارتن هايدغر. سبيل الإرأيغْنيس»، مجلّة العلوم الفلسفيّة واللاهوتيّة، عدد 57، 1973، ص 71-111؛ ج. كوكلمانس، في حقيقة الكينونة. ضروبٌ من التفكّر في فلسفة هايدغر الأخيرة، منشورات جامعة إنديانا، 1984.
Ph. Verstraeten, « Le sens de l'Ereignis dans Temps et Être », Les Études philosophiques ; J. Greisch, « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis », Revue des sciences philospohiques et théologiques ; J. Kockelmans, On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's later Philosophy, Indiana University Press.

الهويّة والاختلاف[1]، يضع الإرأيغنيس مقابل الغشْتِل[2] : فالتلازم الانتمائيّ بين الكينونة والإنسان هو سبيل الخلاص، على أن تكون الصدارة للكينونة لا للإنسان. فالإرأيغنيس ليس حدثًا يحدث، بل هو شركةٌ عفويّةٌ بين الكينونة والإنسان. إنّه الانسجام العفويّ بين الكينونة والإنسان به تُقبل الكينونة إلى الإنسان ومن ثمّ الإنسان إلى الكينونة من غير استدعاء شرعيّ أو استجلاب منفعيّ. ولكن، قبل ذلك كلّه، أي قبل التوبة والارتداد إلى حقيقة الكينونة المتجلّية في الإرأيغنيس، يجب على الإنسان أن يختبر حالة التشرّد الضلاليّ (Irre)[3] باحثًا عن الكينونة من أجل الفوز بالانتماء الحقيقيّ. ذلك أنّ التقنية الحديثة هي في وجه من الوجوه «تنظيم الفاقة»[4]، تمتحن الإنسان امتحانًا قبل أن يجرؤ على الانعطاف والتحوّل.

ما السبيل العمليّ إذًا إلى الاستذكار الذي يجعل الإنسان يتجاوز الضيق ويتجاوز نسيان الضيق. يبدو أنّ المسألة تستلزم خطوتين اثنتَين: الأولى تبادر إليها الكينونة، والثانية يضطلع بها الإنسان. في الخطوة الأولى علينا أن نترقّب فضلاً من أفضال الكينونة أو نعمةً (Huld) من نعمها، على حدّ تعبير هايدغر. ذلك أنّ الكينونة هي وحدها قادرةٌ على إسعاف الإنسان، فتزيّن فكرَه باستعداد إصغائيٍّ يجعله «يختبر التشرّد الضلاليّ»، ويرضى بمعاينة الضيق وما وراء الضيق من انفراجٍ تنسلّ إلى منفسحاته الكينونةُ في خفرٍ عظيم. أمّا الخطوة الثانية، فهي أشبه بارتداد يهيّئ الإنسان للاضطلاع الرضيّ بالضيق وبما يستتليه من انعطافٍ نحو الحقيقة المتلألئة من وراء الانسداد الكالح في الأفق. غير أنّ مثل هذا الاضطلاع لا يعني على الإطلاق الخضوع لحتميّة التقنية وإلزاميّة التشرّد الضلاليّ. فالإنسان لا يتحرّر بنزع محدوديّته الناشئة من انسلاكه التلقائيّ في كائنيّة الكون والعالم والكائنات، بل يتحرّر على قدر ما يرضى بالقسمة، قسمة مقامه بين الكائنات، وبالنصيب، نصيب إحرازه الإدراك الملائم، وبالمصير، مصير انتاسبه إلى تاريخيّة الكينونة، وبالقدَر، قدَر الإرسالات المتعاقبة التي تمنّ الكينونةُ بها عليه: «ما انفكّ قدَرُ الكشف يهيمن هيمنةً على الإنسان. ولكن ليس ذلك على حتميّة الاضطرار. ذلك أنّ

---

[1]- أنظر هايدغر، التماثل والاختلاف :

Heidegger, Identität und Differenz, GA 11, Frankfurt, Klostermann, 2006.

[2]- في الكتاب الضخم (إسهاماتٌ في الفلسفة : في الإرأيغنيس) الذي يوازي كتاب الكينونة والزمان، يتحدّث هايدغر عن انعطافة في الإرأيغنيس عينه صوب الغشْتِل :

Heidegger, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA 65, Frankfurt, Klostermann, 1989, S. 407.

[3]- يتحدّث هايدغر عن اللاحقيقة بما هي تشرّدٌ ضلاليّ في بحثه الذي يحمل العنوان : «في ماهيّة الحقيقة»، معالم الطريق، 196.

"Die Un-wahrheit als die Irre" (Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 196).

[4]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 91.

«Die Technik ist [...] die organisation des Mangels» (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 91).

الإنسان لا يصبح، على وجه الدقّة، حرًّا إلّا على قدر ما ينتسب إلى ميدان القدَر، فيغدو، على هذا النحو، كائنًا مُصغيًا، لا كائنًا مُذعنًا»[1]. معنى هذا القول أنّ الإنسان ينبغي أن يُقبِل إلى الكينونة في كشفها الأخير وهو في حالة الإصغاء الحرّ، لا في حالة الإذعان والخضوع والانسحاق. غير أنّ حرّيّته تنبثق من بهاء الكشف الأخير: «حين نتفكّر، بخلاف ذلك، في ماهيّة التقنية، نختبر الاستنهار اختبارنا لقدَر من أقدار الكشف. وبذلك نكون قد سبقنا فأقمنا في المنفسح الحرّ للقدَر»[2]. المطلوب إذًا أن ينفتح الإنسان على ماهيّة التقنية حتّى يفوز بالنداء المحرِّر المنبثق من الكينونة في كشفها الأخير.

غير أنّه ليس من زمنٍ معيّنٍ للكشف الأخير أو للخلاص. ولا يمكن الإنسان أن يحتسب الزمن على هذا النحو لأنّ الاحتسابَ يخالف ماهيّة الإنسان الأصليّة التي تجعله كائن الترقّب والاضطلاع الرضيّ بالضيق المقبل إلى الانفراج. لكي يستطيع الإنسان أن يعاين المنعطف الخلاصيّ ويختبر الأشياءَ أشياءً حرّةً منعتقةً من كلّ تموضعٍ علميٍّ استغلاليٍّ، ينبغي له أن يترقّب تجلّي الكينونة في هيئة البرق الخاطف الذي يشقّ أجنحة الليل ويضيء ظلمة التقنية الحسّابة. إلّا أنّ المنعطف لا يأتي بعد التقنية الحديثة على هيئة التعاقب الزمنيّ، بل هو ينبثق من معاناة التقنية ليُظهر ماهيّة الكينونة في وجهها المشرق، في حين أنّ التقنية تُظهر الكينونة في وجهها المظلم. في الزمن الحاضر تتّخذ الكينونة هيئة الاستنهار (الغشْتِل)، في حين أنّ الخلاص يأتينا حين تتّخذ الكينونة هيئة الإرأيغنيس الذي يضمّ الكينونة والإنسان والأشياء في تناغم الانتماء العفويّ التلقائيّ. وحده الحسّ الشعريّ الرهيف يبصر المنعطف وقد حلّ حلولاً صاعقًا: «ما من تحوّل يجري من غير مواكبة تشير أوّلاً إلى السبيل. ولكن كيف للمواكبة أن تقترب إنْ لم يُضِئ الإرأيغنيس الذي، إذ يستدعي ماهيّة الإنسان ويستثيرها إليه، يجعلها في نُصب النظر، أي في مدارك الاستبصار، والذي يقود، بهذا الاستبصار، بعضًا من المائتين إلى المبنى التفكّريّ الشعريّ؟»[3].

---

[1]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 28.

"Immer durchwaltet den Menschen das Geschick der Entbergung. Aber es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger" (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 28).

[2]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 34.

"Wenn wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, dann erfahren wir das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung. So halten wir uns schon im Freien des Geschickes auf" (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 29).

[3]- هايدغر، محاضراتٌ ومقالاتٌ، ص 95.

"Kein Wandel kommt ohne vorausweisendes Geleit. Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er-äugnet, d. h. er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt?" (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, op. cit., S. 95).

مثل هذا الحسّ الرهيف يأتينا من الإصغاء إلى نبرات الأرض: «لنا آذانٌ لأنّنا نستطيع أن نُعير الأذن الصاغية الواعية، وبفضل هذا الإصغاء الواعي يُتاح لنا أن نُنصت إلى نشيد الأرض، وإلى ارتعاشاتها وتموّجاتها، وهو النشيد الذي يظلّ بمنأًى عن الضجيج الهائل الذي يجرّه الإنسان بين الآونة والأخرى على سطحها المكتسَح»[1]. المطلوب أن ينفتح الإنسان على ماهيّة التقنية حتّى يفوز بالنداء المحرِّر. ذلك أنّ الطبيعة تحتمل وجوهًا شتّى من الانكشاف والتجلّي. فهي منفسحُ الحرّيّة المطلقة للأشياء تُقبل وتُدبر، في كرٍّ وفرٍّ، وعلى تعاقب الإرسالات القدَريّة التي تُفرج عنها الكينونة بحسب ما ترتأيه هي من تدابيرَ: «الطبيعة (الفوسيس) هي في نظر الإغريق الاسمُ الأوّل والجوهريّ للكائن عينه في كلّيّته. الكائن هو في نظرهم ما يتفتّح ويتحقّق، من بعد أنْ ينمو بذاته من غير أن يُكره على أيِّ أمر، ولا يلبث أن يعود إلى ذاته وينقضي، وهو بذلك الملكوتُ الذي لا ينفكّ يتعزّز بانبساطه وبانقباضه»[2]. صونًا لحركتَي الانبساط والانقباض، لا يستطيع الإنسان إلاّ أن يعتصم بالعزوفيّة (Gelassenheit)[3]، أي بالسكونيّة المنصتة الراعية. هي الغِلاسِّنْهايت التي ترضى بأن تترك (lassen) الأمور تجري في الطبيعة على مزاجها، فتعزف طوعًا عن أيّ ضرب من ضروب المعانفة أو المغالظة أو التحامل. وما لا ريب فيه هو أنّ هايدغر يعتقد اعتقادًا راسخًا أنّ ماهيّة الكينونة، وهي الاسم الآخر للطبيعة (الفوسيس) الإغريقيّة، هي التي تُملي مثل هذا العزوف على الإنسان. فالكينونة ليست جوهرًا أو كائنًا من الكائنات أو ذاتًا، بل هي انكشافٌ أو وحيٌ أو اعتلانٌ أو تجلٍّ يصاحبه انحجابٌ أو انكفاءٌ أو ارتدادٌ أو خفاءٌ. في زمن الإغريق الأوّل انبثق لمثل هذا التوتّر الخفر في الكينونة علمٌ «حقيقيٌّ على وجه مختلف»[4]. لذلك ما كان في مقاصد هايدغر أن يخاصم

[1]- هايدغر، بداية الفكر الغربيّ. المنطق : نظريّة هيراقليطس في اللوغوس، مجموعة الأعمال الكاملة، 55، فرنكفورت، كلوسترمان، 1987، ص 247.

“Wir haben Ohren, weil wir horchsam hören können und bei dieser Horchsamkeit auf das Lied der Erde hören dürfen, auf ihr Erzittern und Beben, das doch unberührbar bleibt von dem riesenhaften Lärm, den der Mensch auf ihrer vernutzten Oberfläche bisweilen veranstaltet” (Heidegger, Heraklit. Der Anfang des abendländichen Denkens. Logik : Heraklits Lehre vom Logos, GA 55, Frankfurt, Klostermann, 1987, S. 247).

[2]- هايدغر، نيتشه : إرادة القوّة بما هي فنٌّ، ص 94.

“Phusis is für die Griechen der erste und wesentliche Name für das Seiende selbst und im Ganzen. Das Seiende ist ihnen dasjenige, was eigenwüchsig und zu nichts gedrängt aufgeht und hervorkommt und in sich zurückgeht und vergeht, immer aber das aufgehende und in sich zurückgehende Walten” (Heidegger, Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst, GA 43, Frankfurt, Klostermann, 1985, S. 95).

[3]- أنظر هايدغر، العزوفيّة، غونتر نِسكه، بفولِتنغن، 1959.

Heidegger, Gelassenheit, Günther Neske, Pfultingen, 1959.

[4]- هي عبارة جان بوفريه، تلميذ هايدغر النجيب في فرنسا، ساقها في محاوراته :

Jean Beaufret, Entretiens, Paris, PUF, 1984, p. 63.

التقنية ويُعرض عن مكتسباتها ويدين جهودها السليمة، ولا أن يحنّ حنينًا مرَضيًّا إلى العصور القديمة أو البدائيّة المنصرمة. جلُّ همّه كان الفوز بفهم أعمق لماهيّة التقنية الحديثة بما هي موضعُ اعتلان لمنحجبات الإرسالات التي تمنّ بها الكينونةُ على الكون. عوضًا من الحنين إلى الماضي، يجب مواجهة التقنية في أخطر منزلقاتها حتّى نستطيع أن نتدبّر وجهًا آخر للكينونة في الأزمنة المقبلة. على قدر ما يقوى الإنسانُ على استشعار الخطر الداهم في التقنية، يتهيّأ له لا أن يتخلّى تخلّيًا وهميًّا عن الوسائل السليمة التي تتيحها التقنية، بل أن يغيّر موقفه منها ومن وعودها الزائفة. اللجوء السليم إلى التقنية ليس هو الخطيئة المميتة، بل الخطيئة الأعظم هي في الخضوع المنسحق لسلطان التقنية وفي تشويه علاقة الإنسان بالأشياء، ومن وراء الأشياء بالكينونة. مسؤوليّة الإنسان أن ينهج إلى الأشياء سبيلاً آخر غير سبيل الاستنهار. وليس من تدبير عمليّ يستطيع أن يساعد الإنسان في مثل هذا النهج أنجع وأمضى وأرقى من تدبير الفكر الاستذكاريّ: «الفكر يُنجز علاقة الكينونة بماهيّة الإنسان»[1]. هو الفكر عينه الذي يمارسه هايدغر عندما يستذكر ضروب الاعتلان وضروب الاحتجاب التي اختبرتها الكينونةُ على تراخي عصور المِتافيزياء الغربيّة. هو فكرٌ يروم أن يضع الإنسان في قربى الكينونة وأن يهيّئ للكينونة الموضع الأمثل لتفتّحها العفويّ الوهّاب. فإذا كانت التقنية الحديثة تعيق مثل هذا التفتّح، فإنّ الفنون والأعمال الفنّيّة يمكنها أن تهب الكينونة المنفسح الأنسب لاعتلاناتها. غير أنّ العمل الفنّيّ هو عودٌ إلى التقنية في مدلولها الفجريّ الإغريقيّ الأوّل حيث كان الإنسان يلوذ بالفنّ استلهامًا لحضورٍ حرٍّ تأتي إليه الكينونةُ في ثنايا العمل الفنّيّ المتقن.

التباسات الربط السببيّ بين المِتافيزياء الغربيّة والتقنية الحديثة

يحسن في الختام أن يسأل المرء عن مسوِّغات هذا الربط السببيّ بين المِتافيزياء الغربيّة والتقنية الحديثة. هل يجوز أن نصاحب هايدغر في نقده الجذريّ الذي يجرّم هذه المِتافيزياء ويعيب عليها ما جرّته على الأشياء والكائنات والموجودات من عدوان شنيع مقيت؟ وهل يمكننا أن نركن إلى الكينونة وحدها في تسيير أمور العالم وفي تدبّر شؤوننا بحسب مزاجها المتقلّب المتأرجح بين اعتلان لا يلبث أن ينحجب في ذروة اعتلانه، وانحجاب لا يعتّم أن يعتلن في صميم انحجابه؟ وهل يحقّ لنا أن نحصر قابليّات الكون ومستقبلات العالم وكيفيّات الوجود وطاقات التاريخ في وجه واحد من وجوه اختبار الأشياء، وهو الوجه الذي يومئ إليه هايدغر في ربطه التقنية بالمِتافيزياء

[1]- هايدغر، «رسالة في الإنسيّة»، معالم الطريق، ص 313.
“Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen” (Heidegger, “Brief über den ‘Humanismus’”, Wegmarken, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1976, S. 313).

إمّا مرتسمًا في معارج الكينونة المتلألئة، وإمّا منحلاًّ في منحدرات التقنية المنحرفة؟ وهل يصحّ أنّ التقنية التي تستثمر طاقات الأرض وتطمح إلى استعمار الكواكب القريبة في الفضاء الأرحب هي الطريق الضيّقة التي ستفضي إلى العدميّة المطلقة أم أنّ هذه التقنية قد تُفرج عن حالاتٍ في المباني الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة تهيّئ لاختبارات جديدة لم يألفها الكائن الإنسانيّ في مركّبه الجسمانيّ الحاليّ؟ هي حالاتٌ قد يأنس إليها الكائنُ الإنسانيّ في مركّبه المصطنع المعقّد الذي قد تتآلف عناصره في هندسة جينيّة جديدة مقبلة إلينا ستستدخل إلى بنية الإنسان الدماغيّة محسّنات تكوينيّةً بنيويّةً تبلغ به إلى تجاوز كلّ الآفاق المعرفيّة الإنسانيّة التي تعوّد ارتيادها حتّى الآن الاختبارَ الإنسانيّ. حينئذ هل يظلّ الإنسان الهايدغريّ هو الدازاين الذي فيه تعتلن حقائق الكينونة وأسرارُها؟ ربمّا. ولكنّ هذا الاستمرار قد يتحقّق على كيفيّات أخرى لم تألفها المِتافيزياء الغربيّة عينها[1].

أمّا الفائدة الفكريّة من ربط التقنية الحديثة بالمِتافيزياء فيجب أن نقرنها بما ساقه أهل المعرفة الذين سبقوا هايدغر إلى انتقاد العقلانيّات الأداتيّة المسيطرة على المجتمعات الغربيّة المعاصرة. فالعقلانيّة عقلانيّاتٌ، منها الأداتيّة، ومنها التسويغيّة، ومنها الغائيّة[2]. أمّا هايدغر، فنجح في انتقاد الأداتيّة والتسويغيّة، ناسجًا على منوال من سبقه من فلاسفة نقد العقلانيّة الحديثة. غير أنّ انتقاد العقلانيّة الغائيّة التي تستجلي المقاصد القصوى والمعاني القوّامة والمثُل العليا، فلا يجوز إبطالها من جرّاء انحراف حدث هنا والتواء جرى هناك وتشويه افتُعل هناك. قد يعاتب المرء هايدغر على نقده الشموليّ للعقلانيّة في جميع وجوهها، وتعميماته المجحفة الظالمة التي تجرّد العقل الإنسانيّ من كلّ قدرة على التبصّر والتمييز والحكم والإفتاء. استجلاءً لهذه الخلفيّات التاريخيّة التي أثّرت تأثيرًا بيّنًا في فِسارة هايدغر التفكيكيّة، لا بدّ من الإشارة المقتضبة في هذا السياق إلى النقد الذي عقده ماكس فيبر (1864-1920) حين فكّك الأنظومة التقنية التي تنطوي عليها الرأسماليّة المعاصرة، وأبان أنّ الأصل يقترن بالنظرة الشاملة إلى الكون. وهي نظرةٌ فلسفيّة أخلاقيّة تعزّز مقولة الاستثمار، فتُظهر الوشائج الخفيّة التي تصل الرأسماليّة بروح المذهب البروتستانتيّ. ويحسن أيضًا الالتفات إلى الجيل الأوّل من فلاسفة مدرسة فرنكفورت، ولاسيّما هِربِرْت ماركوزه (1898-1979) وتيودور

[1]- راجع :

Luc Ferry, Le nouvel ordre écologique : l’arbre, l’animal et l’homme, Paris, Grasset, 1992 ; Id., La révolution transhumaniste : comment la technomédecine et l’uberisation du monde vont bouleverser nos vies, Paris, Plon, 2016.

[2]- راجع البحث الذي أنشاه الفيلسوف الألمانيّ كارل أوتّو آبِل (1922-2017) في العقلانيّات الحديثة :

K. O. Apel, «Esquisse d’une théorie philosophique des types de rationalité», Le Débat, mars-avril 1988, 49, p. 142- 163.

أدورنو (1903-1969) اللذين عابا على العقلانيّة الغربيّة مطامحَها التسلّطيّة وانحرافاتها الأخلاقيّة. ويمكن أيضًا الحديث عن إرنست يونغِر (1895-1998) الذي نظر إلى شكل (Gestalt) أو هيئة العامل نظرتَه إلى الصورة النافذة المهيمنة في العالم المعاصر[1]، ولئن ارتسمت هذا الشكلُ في أفق الإنسان المتفوّق المتجاوز لذاته والعابر للمحدوديّة الإنسانيّة. لذلك تبقى هذا الشكل، بحسب هايدغر، مقيّدًا بإرادة الهيمنة التي تنطوي عليها إرادةُ الاقتدار النيتشويّة التي تحوّلت في حقبة المتافِيزياء المنجَزة إلى إرادة الإرادة.

لا جرم أنّ الفرق واضحٌ بين التفكيك الهايدغريّ لمسرى المتافِيزياء الغربيّة والانتقاد البنيويّ الذي ساقه هؤلاء جميعًا في سياق تقويم العقلانيّة الغربيّة الحديثة. فالتفكيك يبلغ بهايدغر حدود الارتياب من مطالب العقل عينه ومن مطامحه ومقاصده[2]. فالعقل هو السلطان الذي ينبغي تقويضه عند هايدغر، فيما هو الميزان الذي يجب ضبطه وتقويمه وتأهيله عند الآخرين. وحين يصرّ هايدغر على افتضاح كلّ التواءات العقلانيّة الحسّابة في مطاوي المتافِيزياء الغربيّة، يتبيّن له أنّ أفضل السبُل للنجاة من سلطان العقل هو عزل الإنسان عن مقام الصدارة والركون إلى الطبيعة وإلى الأشياء وإلى الجريان الكونيّ العفويّ وإلى الكينونة وإلى الأقدار والأسرار. ومن ثمّ، لا يبقى للإنسان سوى الاعتصام بلغة أخرى هي غير لغة العقل والتمثّل والتصوّر والمحاسبة والمحاكمة. إنّها، بلا أدنى ريب، لغة الشعر والتصوّف والعرفان والانخطاف العلويّ أو السفليّ. بيد أنّ المشكلة الكأداء تظلّ ناشبةً في هذا الإصرار الرهيب على أعظميّة القرار القدَريّ الذي تبتّه الكينونةُ على تعاقب إرسالاتها الكونيّة منذ انفطار التفكّر الإنسانيّ في الزمن الفجريّ الإغريقيّ الاستهلاليّ.

فإذا ثبت أنّ الإنسان ينزع إلى الانحراف ويميل إلى الهيمنة ويبتهج بالاستبداد، وقد تعاظم هذا كلّه في زمن التقنية الكونيّة، فالوسيلة الأنجع لا تكون بعزله، بل بتقويمه وتهذيبه وتأهيله لمقامٍ يليق بوعيه الذاتيّ النقديّ الخلّاق. لا ريب في أنّ الركون إلى الكينونة يظلّ من الحلول الصوفيّة الأخّاذة. ولكنّه سبيلٌ محفوفٌ بمخاطر الاستقالة والاعتزال والتلبّث الوجدانيّ الترقّبيّ، في حين أنّ

[1]- أنظر : Ernst Jünger, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

[2]- لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ثلّة نابغةً من الفلاسفة الغربيّين تأثّروا تأثّرًا حميدًا بالانتقاد الهايدغريّ، فاستلهموه وأنشأوا منه مذهبًا فلسفيًّا يراعي خصوصيّة الطبيعة والبيئة، ولكن من غير أن يطرد الإنسان من موقعه المتدبّر المسؤول. راجع : Jacques Ellul, La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Armand Colin, 2008 ; Hans Jonas, Technik, Medizin und Ethik : Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1985 ; Andrew Feenberg, Questioning Technology, New York and London, Routledge, 1999.

الناس يتوقون إلى حياة الكرامة والمساواة والعدل والأخوّة. وهي قيمٌ لا يمكن مناصرتها وتعزيزها وإنشابها في البنى القانونيّة والتشريعيّة الكونيّة بمجرّد التماس البوح الخليليّ بين الكينونة والإنسان. فالتحدّيات العلميّة والإشكاليّات التقنية والاستصلاحات الجينيّة في كائنات الطبيعة وفي الكائن الإنسانيّ لا يستطيع الإنسان أن يضطلع بها اضطلاع المتأمّل في المشورات السرّيّة التي تومئ إليها الكينونة من مقامها القدسيّ المقتدر. صحيحٌ أنّ الحرص الهايدغريّ على كرامة الكائنات وكرامة الكينونة وعلى سلامة البيئة وسلامة الإنسان والإنسانيّة يظلّ هو الأفق السليم الذي ينبغي أن تنسلك فيه كلُّ المباحثات العقلانيّة. فالعقل حمّال وجوه ومخزنُ طاقات. هو قادرٌ على معانفة الطبيعة والكائنات والأشياء، ولكنّه أيضًا خليقٌ برعايتها وملاطفتها وصيانتها واستخراج مختمر مكنوناتها، على نحو ما يهواه هايدغر نفسُه. فلمَ الاقتصار على وجهٍ واحدٍ من العقلانيّات المتقابلة المتعارضة في التراث الفلسفيّ الغربيّ؟ رأس الكلام في هذا كلّه أنّ الفكر الذي يجرؤ على نقض بنيانه وإعادة إعماره إنّما يكتنز في ثناياه طاقاتٍ جليلة من الابتكار استخدمها هايدغر نفسُه، وهو ابن هذه المتافيزياء الغربيّة الرفيعة، ويستخدمها كلّ فيلسوفٍ غربيٍّ أعلن موت الغرب وموت الفكر الغربيّ وموت الإنسان الغربيّ. فلا غرابة، من ثمّ، أن يكون مثل هذا الإعلان هو خاتم التصديق على الاقتدار الابتكاريّ الذي تختزنه المتافيزياء الغربيّة، وقد تنوّعت تجلّياتها في كوكبةٍ جليلةٍ من المذاهب الفلسفيّة الغربيّة منذ الأفلاطونيّة والأرسطيّة والأفلوطينيّة، مرورًا بالأغسطينيّة والتومائيّة والرشديّة والسينويّة، بلوغًا إلى الديكارتيّة والإسبينوزيّة والكانطيّة والهيغليّة والهوسّرليّة والهايدغريّة عينها. لا عجب، من ثمّ، أنّ يكون الخيط الناظم الذي اصطفاه هايدغر لتأوّل تاريخ الفكر الغربيّ، عنيتُ به نسيان الكينونة والاقتصار على الكائن وإهمال الفرق الأنطولوجيّ بين الكينونة والكائن وإخضاع الكائن للعقلانيّة الحسّابة، يشبه خيوطًا ناظمةً أخرى آثرها فلاسفة آخرون عاينوا مسرى الفكر الغربيّ ممهورًا إمّا بحركة تحقّق الروح المطلق في التاريخ (هيغل)، وإمّا بإخضاع الوجود لفعل المشيئة الذاتيّة والبناء التصوّريّ الذاتيّ (شوبنهاور)، وإمّا بالصراع بين إله التعقّل الحكيم (أبولون) وإله النشوة الخلّاقة (ديونيسيوس)، على ما يذهب إليه نيتشه. وقد يكون هايدغر متأثّرًا بهذه التأوّلات ومستلهمًا لها على خفرٍ وتخيّرٍ واستصفاءٍ. غير أنّ الإصرار على ضرورة إنقاذ الكينونة أو، بالأحرى، على ضرورة ترقّب الخلاص الآتي من الكينونة لا يسوِّغ إخضاع تاريخ المتافيزياء كلّه لمشيئة الكينونة عينها. هو تأوّلٌ يروم أن يضمّ شتيت المحاولات التفسيريّة في بوتقة الإدراك

المستند إلى انسحاب الكينونة من التاريخ وسقوطها الطوعيّ في النسيان. وقد أكسبه هايدغر قدرةً على الإمساك جعلته تأوّلاً قابلاً لجميع أصناف الاستقطابات. بيد أنّ الاختبار الفكريّ الكونيّ لا يُختزَل في قالبٍ تفسيريٍّ واحدٍ، ولئن ادّعى الرغبة في التوسعة المطلقة حتّى يشمل كينونة الكائنات قاطبةً، وحقيقة الحقائق طرًّا، ومعنى المعاني إطلاقًا. يأتي الامتحان الأشدّ إرباكًا في مثل هذا التأوّل الهايدغريّ من أنّ التوسعة المطلقة في ترسُّم قوام الكينونة قد يُفضي إلى الخواء المضمونيّ الذي يلامس العدم. فتصبح الكينونة والعدم مترادفين متصاحبين متلازمين، ونعود بالقهقرى إلى زمن التحسّس الإغريقيّ الأوّل حيث استحالة القول في الكينونة هو ضربٌ من ضروب العدم. وما أثبت التاريخ الإنسانيّ قطّ أنّ العدم مُنجبٌ موثوقٌ للمعنى البنّاء.

التكنولوجيا البيولوجية

حيث يصبح الإنسان أدنى إلى شيءٍ غيرذي قيمةٍ

رونالد كول تورنر Ronald Cole-Turner [*]

في هذه الدراسة، يعالج أستاذ علم اللاهوت والأخلاق الأميركي رونالد كول تورنر حقيقة التكنولوجيا البيولوجيّة المعاصرة، وكيفيّة تطورها واتساع مساحة تطبيقاتها، لتشمل النبات والحيوان ومن ثم الإنسان، وهو ما أدى إلى الاحتجاج من جانب المؤسسة اللاهوتيّة وإصدار مواقف نقديّةٍ حادةٍ إزاء إجراءات الاختبار الوراثي وما نجم عنه من تداعيات. يركّز الباحث على أساسيات هذه التقنية مشيراً إلى مخاوف انهيار النوع البشري ذاته من خلال استعمال «التكنولوجيا البيولوجية ما بعد الجينومات» التي ستجعل البشر ينتمون إلى أكثر من نوعٍ واحدٍ من الأحياء. الأمر الذي قد تصبح الأجيال القادمة معه مجرّد منتجاتٍ تكنولوجيّةٍ فاقدةٍ لمقوّمات تأسيس مجتمعٍ بشريٍّ طبيعيٍّ.

المحرّر

التكنولوجيا البيولوجية هي مجموعةٌ من التقنيات يقومُ من خلالها البشر بتعديل الكائنات الحيّة أو استخدامها كوسائلَ. توظِّفُ التكنولوجيا البيولوجية في هيئتها المعاصرة تقنيات بيولوجيا الجزيئيات، وذلك من أجل فهم عناصر البناء الأساسية للكائنات الحيّة والتحكُّم بها. في مرحلتها الأولى، تمّثلت التكنولوجيا البيولوجية في التناسل الانتقائي للنباتات والحيوانات من أجل تحسين قيمتها الغذائية وأعقب ذلك استخدام الخميرة لصناعة الخبز والخمر وماء الشعير.

---

*ـ أستاذعلم اللاهوت والأخلاق في مدرسة بيتسبرغ اللاهوتية.

ـ العنوان الأصلي: Biotechnology.

ـ المصدر: https://www.encyclopedia.com/people/science-and-technology/genetics-and-genetic-engineering-biographies/biotechnology

ـ ترجمة: هبة ناصر.

بدأت هذه الأشكال الأولى من التكنولوجيا البيولوجية منذ نحو 10 آلاف عام، وترمزُ إلى الانتقال الثقافي البشري من مجموعات صغيرةٍ من الصيّادين وجامعي الثمار إلى مجتمعات كبيرة ومستقرّةٍ تسكنُ في المدن والدول ما أدّى إلى نشوء الكتابة والتكنولوجيات الأخرى. من المشكوك فيه أن يكون علماء التكنولوجيا البيولوجية الأوائل قد فهموا آثار أعمالهم منذ البداية، وعليه فإنّ سبب إصرارهم على اتّباع التناسل الانتقائي عبر مئات الأجيال لتحصيل الفائدة الكبيرة على مستوى القيمة الغذائية يبقى لغزاً نوعاً ما.

ظهرت الأديان التاريخية العالمية في بيئة الزراعة والتكنولوجيا البيولوجية البدائية، وكما يتوقّع الفرد فإنّها تتآلف مع تلك البيئة (من الأمثلة على ذلك تأكيدها على الأعياد الزراعية). اعتبر الدين المسيحي أنّ الطبيعة بحدّ ذاتها تملكُ تاريخاً، حيث كانت الطبيعة في البداية جنّةً منظمةً بشكلٍ مثاليٍّ، إلاّ أنّه وبسبب قيام البشر برفض العيش ضمن حدود معيّنة لعنها خالقها أو قام بإخضاعها للفوضى. هذه اللعنة تجعل الطبيعة تاريخيةً، وفوضويّةً، ومتآلفةً مع حياة البشر ومعاديةً لها في الوقت نفسه، وقابلةً للتحسُّن عبر الجهد البشري. تقع هذه التأثيرات بشكلٍ خاصٍّ على الزراعة والولادة لكونهما مجالين محوريين في التكنولوجيا البيولوجية.

مع حلول زمن تشارلز داروين (1809-1882)، تأتّى مربّو الحيوانات والنباتات ونجحوا بشكلٍ عالٍ في تطبيق تقنيات التناسل الانتقائي لتحقيق نتائجَ محدّدةٍ ومقصودة. انبنت نظريّة التطوُّر التابعة لداروين بشكلٍ جزئيٍّ على ملاحظته لقدرة مربيّ الحيوانات على تعديل الأجناس، وقد ساهمت جهود المربّين بتوجيه أنظار داروين إلى تغيُّر الأجناس وحيويّتها وقابليّتها على التحوُّل. بإلهامٍ من نجاح التناسل الانتقائي المتعمَّد، طرح داروين نظريّة الانتقاء الطبيعي حيث تعمل الطبيعة من دون قصدٍ كمربٍّ بشريٍّ. تستعمل الطبيعة آلية الانتقاء البيئي التي تُفضِّل بعض الأفراد على غيرهم في عملية التناسل. بالطبع، أدّت نظرية الانتقاء الطبيعي إلى تحوّلٍ عميقٍ في الوعي البشري حول مرونة الحياة، وهذا بدوره دعّم التكنولوجيا البيولوجية المعاصرة ورؤيتها حول قابلية تحسين الحياة. على الرغم من أنّ الدين المسيحي قد تصارع مع الدلالات الأخرى للداروينيّة، إلا أنّه لم يعارض إمكانية أن يقوم البشر بتعديل الطبيعة وربما الطبيعة البشرية أيضاً.

ظهور التكنولوجيا البيولوجية المعاصرة

في القرن العشرين، وبالتزامن مع قيام علماء البيولوجيا بإصلاح طرح داروين واستكشاف علاقته مع علم الوراثة، قام مربّو النباتات من أمثال لوثر بوربانك (1849-1926) ونورمان بورلاغ (1914-2009) بإيصال التناسل الانتقائي إلى مستوياتٍ جديدةٍ من النجاح، حيث ازدادت نوعيّة وكميّة

المحاصيل الزراعيّة بشكلٍ كبير. مع ذلك، فإنّ التقدُّم في أواخر القرن العشرين في مجال بيولوجيا الجزيئات والهندسة الوراثيّة هو الذي أرسى القاعدة التقنية للتكنولوجيا البيولوجية المعاصرة. أدّى اكتشاف وحدات المعلومات الوراثية -أي الجينات- داخل الخلايا في جُزيئية طويلة اسمها الـ DNA إلى فهم هذه البُنية وتقنية التحكُّم بها. لم تعد التكنولوجيا البيولوجية مقتصرةً على الجينات الموجودة في الطبيعة أو تلك التي يمُكن نقلها داخل أحد الأجناس عبر التناسل. وعليه، أصبح بإمكان المهندسين البيولوجيين نقل الجينات من جنسٍ إلى آخر أو من البكتيريا إلى البشر وتغييرها داخل الكائنات الحيّة.

لم يكن اكتشاف بُنية الـDNA في العام 1953 من قِبل فرانسيس كريك (المولود في العام 1916) وجيمز واتسُن (المولود في العام 1928) إلا إحدى الخطوات الأساسيّة في رواية بيولوجيا الجزيئيات. خلال عقدين، فتح هذا الاكتشاف المجال أمام معرفة ما يُسمّى بالأبجدية الجينية أو رمز الأسس الكيميائية التي تحمل المعلومات الوراثية، وفتَحَ الطريق أمام فهم العلاقة بين ذلك الرمز والبروتينات الناجمة عنه واكتساب القدرة على تعديل هذه البُنى والعمليات (الهندسة الوراثية).

شهد عقد الثمانينيات أولى الثدييّات المعدّلة وراثياً، أي المعدَّة لحمل جينة من جنسٍ آخر ونقلها إلى ذريتها، بالإضافة إلى بروز التقدُّم الهام في القدرة على مضاعفة نُسَخ الـDNA (التفاعل المتسلسل للبوليميريز). بدأ المجهود الدولي المتمثِّل بـ"مشروع الجينوم البشري" في العام 1990 تقريباً من أجل تفصيل جميع معلومات الـDNA الموجودة في الخلايا البشرية، وقد أثار هذا المشروع تطوُّر المعلوماتية الحيوية أي استخدام الحواسيب القوية لحيازة المعلومات الوراثية وتخزينها ومشاركتها وفرزها.

وعليه، تمّ التعرُّف إلى التسلسل النمطي للـDNA البشري بشكلٍ تام (ونُشر في شباط 2001)، وعلاوةً على ذلك أصبح من الممكن تحديد الرمز المفصَّل لأيٍّ جديلة من الحمض النووي بسرعةٍ وبشكلٍ رخيصٍ، وهو تطوُّرٌ يُرجّح أن يكون له تطبيقاتٌ واسعةٌ في الطب والدائرة الأكبر من العلوم. تعتمدُ التكنولوجيا البيولوجية على علم الأجنّة والتكنولوجيا التناسليّة، وتمُثِّل سلسلةً من التقنيات التي يتمّ من خلالها دعم التناسل الحيواني أو تعديله. تمّ تطوير هذه التقنيات إلى حدٍّ كبيرٍ لغايات زراعيةٍ وتتضمن التلقيح الاصطناعي والتخصيب المختبري والوسائل الأخرى للتحكُّم بالأجنّة أو الخلايا التناسلية المنتِجة لها. في العام 1978، وُلد أوّل طفل أنبوبٍ، وما زالت تُضاف التقنيات الجديدة إلى عيادات الإنجاب لمساعدة النساء في الحمل.

لقيت هذه التطوُّرات معارضةَ العديد من علماء اللاهوت الأرثوذوكس والكاثوليك وبعض

البروتستانت (خصوصاً بول رامسي)، أما التعاليم التابعة للأديان الأخرى فقد قبلت عموماً بهذه التكنولوجيات. بالإضافة إلى ذلك، قام بعض العلماء المؤيِّدين لحقوق المرأة بتوجيه النقد للطبِّ الإنجابي على أنّه يُحقِّق رغبات الرجال على حساب النساء وصحّتهن. حينما يتمُّ تقدير الطب الإنجابي وفقاً لخصائصه الذاتية فإنّه يُثير المخاوف الجديدة في حال انضمامه مع أشكال أخرى من التكنولوجيا البيولوجية كالاختبار الوراثي والهندسة الوراثية. في التسعينيات، اجتمع التخصيب المختبري مع الاختبار الوراثي ما سمح للأطبّاء بمعالجة الأزواج المعرّضين لخطر الأمراض الوراثية عبر توفير فرصة الحمل بعدّة أجنّة وفحصها للتأكُّد من خلوها من الأمراض قبل الزرع، ومن ثمّ زرع الأجنّة التي لا يُرجَّح لها أن تكتسب المرض. تُعرف هذه التقنية باسم «التشخيص السابق على الزرع» وتلقى قبول العديد من علماء الدين المسلمين واليهود والبروتستانت، ولكنّها تُرفض من قبل المسيحيين الأرثودوكس وفي البيانات الكاثوليكية الرسمية. يكمنُ سبب هذا الرفض في ضرورة نيل الجنين البشري الاحترام نفسه الذي يناله الإنسان مع تشديدٍ خاصٍّ على احترامه لأنّه ضعيفٌ وعاجزٌ. من المسموح معاملة الجنين كأحد مرضى المستشفيات، ولكن ينبغي عدم إلحاق الضرر به أو إتلافه من أجل معالجة العقم أو انتفاع شخصٍ آخر. في الجهة المقابلة، تتمثّل الحجة المضادّة عادةً في رفض ضرورة احترام الجنين باعتباره إنساناً أو حاملاً للحياة الإنسانية.

الخلايا الجذعية والاستنساخ

تُوفِّر التطوُّرات في مجال الاستنساخ وتقنية الخلايا الجذعية وسائل جديدةً في التكنولوجيا البيولوجية. غالباً ما يُعدُّ الاستنساخ في الفهم الشائع واحداً من تقنيات التناسل، وهو يحمل في طيّاته تلك الإمكانية قطعاً. كانت ولادة النعجة المستنسَخَة دوللي التي تمّ الإعلان عنها في العام 1997 إنجازاً مُفاجئاً دلّ على إمكانيّة تشكيل أيّ حيوانٍ من الثدييات -وحتّى البشر- من خليةٍ مأخوذةٍ من كائنٍ موجودٍ مُسبقاً.

يجدُ العديد من الداعمين للتكنولوجيا التناسلية عموماً -ومن ضمنها التقنيات من قبيل التخصيب المختبري- أنّهم يُعارضون الاستنساخ البشري، ولكنّهم لا يعرفون كيف يُميِّزون بين الاثنين بطرقٍ مُقنعة دينياً أو أخلاقياً. لقي الاستنساخ البشري معارضة المؤسّسات الدينية والقادة المنتمين إلى جميع التعاليم الدينيّة مع قليلٍ من الاستثناءات، وربما كان السبب الوحيد هو عدم إمكانية تخطّي قضايا السلامة في المستقبل القريب. في الوقت نفسه، لم يتطرّق أحدٌ للدلالات الدينيّة أو الأخلاقيّة لدى تطبيق الاستنساخ على الثدييات لا البشر، ولكن تمّت الإشارة إلى أنّه من غير الحكيم أو المناسب استخدام هذه التقنية لإنتاج أعدادٍ كبيرةٍ من المواشي بهدف أكلها، بسبب

الخوف من تدمير أحد مسبّبات الأمراض للقطيع بأكمله. يُمكن للتقنية المستخدَمَة في تشكيل دوللي -أي نقل نواة الـDNA من خليةٍ بالغة وزرعها في بُويضةٍ وبالتالي إنتاج جنين وجعله يمرّ في مرحلة النموّ الخاصة به- أن تُحقّق غاياتٍ مختلفةً عن التكاثر، وهذه الغايات الأخرى هي التي تهمُّ التكنولوجيا البيولوجيّة بشكلٍ خاصٍ.

يحظى الجمع بين تقنية زرع النواة واستخدام الخلايا الجذعيّة الجنينيّة لمعالجة الأمراض البشرية باهتمامٍ خاصٍ. في العام 1998، أعلن الباحثون نجاحهم في استخراج خلايا جذعيّة جنينيّة من أجنةٍ بشريّةٍ تمّ التبرُّع بها، وظهر أنّ هذه الخلايا هي واعدةٌ لمعالجة العديد من الأمراض. حينما تمّ استخراجها، بدا أنّه يُمكن إدخالها في تحفيزٍ تكاثريٍّ إلى أجلٍ غير محدود، وتبيّن أنّها تنقسم وتتضاعف كلّ 30 ساعة. يملكُ الباحثون بعضَ الثقة أنّه يُمكن مع حلول العام 2002 زرْع هذه الخلايا في الجسد البشري في موضع المرض أو الإصابة حيث تتكاثر وتنمو بشكلٍ إضافيٍّ وبالتالي تأخذ مكان الخلايا التي تعرّضت للتلف أو الفساد. بالطبع يُمكن استخراج الخلايا الجذعية من مصادر غير الأجنّة، وما زالت الأبحاث جاريةً لاستكشاف إمكانيّة التداوي عبر الخلايا الجذعية المستَخرَجة من المصادر البديلة.

تكمنُ فائدتان في استخدام المصادر الأخرى:

الفائدة الأولى: هي عدم إتلاف الأجنّة خلال استخراج هذه الخلايا. بالنسبة لأيِّ شخصٍ ينسبُ أهميةً عاليةً لحماية الجنين البشري، فإنّ إتلاف الجنين يستدعي السؤال عن أخلاقية أيّ استخدامٍ للخلايا الجذعية الجنينية.

الفائدة الثانية: هي أنّ استخدام الخلايا الجذعية من مصادر أخرى غير الأجنّة قد يؤدّي مع الوقت إلى أن يتعلم الباحثون في مجال الطب كيفية استخراج الخلايا الاستشفائية من جسد المريض نفسه. تكمنُ المصلحة هنا في أنّ جهاز المناعة لن يرفض هذه الخلايا حينما يتمُّ زرعها في الجسد، بينما الخلايا الجذعية الجنينية -التي قد تحمل منافع على ضوء مرونتها التنموية- تواجه المشاكل بسبب الردّ المناعي. إحدى أساليب تفادي الردّ المناعي هو استخدام عملية نقل النواة لتشكيل جنينٍ خاصٍ بالمريض لحصد الخلايا الجذعية منه (وبالتالي تدميره) وزرع الخلايا المستَخرَجة في بدن المريض. بما أنّ هذه الخلايا تحمل الـDNA الخاص بالمريض، فلا يتمّ رفضها. هذا المنهج معقدٌ من الناحية الطبية ويتألف من الخطوة الإشكالية على الصعيد الأخلاقي والتي تتمثّل بتشكيل جنينٍ من أجل تدميره لصالح شخصٍ آخر.

التطبيقات على غير البشر

كنتيجةٍ للتطوُّرات الحاصلة على صعيد العلم الطبيعي والتكنولوجيا، تستطيع التكنولوجيا البيولوجيةٌ تعديل أشكال الحياة بطرق تبدو محدودةً فقط في الخيال أو طلب السوق. أنتجت التكنولوجيا البيولوجية أحياءً دقيقةً معدّلةً وراثياً لغاياتٍ تتراوحُ بين تنظيف النفايات السامة إلى إنتاج الأدوية. على سبيل المثال، من خلال زرع جينةٍ بشريّة في البكتيريا التي تنمو في الكتل، تستطيع التكنولوجيا البيولوجية إنشاء مصنع من الكائنات الحيّة المعَدَّة لتشكيل إحدى البروتينات البشرية.

يمُكن أن تُستخدم هذه التكنولوجيات لتعزيز مقدار الحدّة الجرثومية للكائنات الحية وصناعة الأسلحة المستخدمة في الإرهاب البيولوجي أو البحث عن وسائل الدفاع ضدّ هذه الأسلحة. في ما عدا القلق الواضح حول تطوير الأسلحة، لم تعترض المؤسّسات الدينية وعلماء الدين على استخدام التكنولوجيا البيولوجية على الرغم من أنّ بعض المجموعات البروتستانتية تتساءل حول ضرورة وجود براءات الاختراع خصوصاً في ما يتعلّق بجيناتٍ محدّدة.

ما زالت النباتات محوراً للجهود المكثَّفة، ولعلّها أولى الكائنات الحية التي تمّ تعديلها عبر التكنولوجيا البيولوجية. في العام 2000 تقريباً، وقع تقدُّمٌ كبيرٌ في بحث الجينوم النباتي وأدّى إلى إمكانية دراسة المنظومة الجينيّة الكاملة لبعض الأجناس النباتية بشكلٍ مفصَّلٍ، بالإضافة إلى حصول فهمٍ جديدٍ لطرق استجابة النباتات لبيئتها.

يُوجَّه بعض الاهتمام إلى النباتات لغاياتٍ صيدلانيّة، ولكنّ موضع الاهتمام الرئيسي للتكنولوجيا البيولوجية هو تحسين قيمة النباتات وفاعليتها كمصدرٍ للطعام. على سبيل المثال، جرت محاولاتٌ لزيادة القيمة البروتينية للنباتات من قبيل الرز. يمُكن أيضاً تخفيض الاعتماد على السماد ومبيدات الآفات عبر التكنولوجيا البيولوجية من أجل إعداد نباتاتٍ مقاومةٍ لحشراتٍ معيّنةٍ مثلاً.

قوبل الاستخدام الآخذ بالتوسُّع للنباتات المعدَّلة وراثياً في ميدان الزراعة في التسعينيات بقلقٍ متنامٍ إزاء تأثيراتها على الصحة والبيئة. إضافة البروتينات إلى النباتات عبر تعديل جيناتها قد يُثير المشاكل الصحية لبعض الذين يأكلون هذه النباتات، ولعلّ ذلك يحصلُ من خلال الردود الفعليّة التحسُّسيّة النادرة. قد تتسبّب الجينات المنتجة للبروتينات الضارة ببعض الحشرات إلى إلحاق الضرر بكائناتٍ حيّةٍ أخرى، وقد تنتقل من نباتات المزرعة المعدَّلة إلى النباتات البريّة النامية في مكانٍ قريبٍ.

يعتقدُ البعض أنّ المستهلكين يملكون الحقّ في تفادي الأطعمة المعدَّلة عبر التكنولوجيا

البيولوجيّة، وأنّه من الضروري تطبيق الفصل الصارم بين الأطعمة المعدّلة وغير المعدّلة ووضع العلامات عليها. تُشكِّل القيم الراسخة حول الطعام أساس العديد من هذه المخاوف. في أوروبا والمملكة المتّحدة حيث واجهت الأطعمة المعدَّلة وراثياً معارضةً قويّةً، قامت بعض الكنائس بالاعتراض على الاعتماد المفرط على التكنولوجيا البيولوجية في عملية إنتاج الطعام ودعمت حقّ المستهلكين في الاختيار، ولكنّها اعترفت في الوقت نفسه بأنّ التكنولوجيا البيولوجية تستطيع زيادة كمية ونوعية الطعام المتاح لأفقر الناس على وجه الكرة الأرضية.

تتعرّض الحيوانات للتعديل أيضاً عبر التكنولوجيا البيولوجية وهذا يُثير القلق الإضافي حول سلامتها، وعادةً ما يتّصل هدف عملية التعديل بالصحة البشرية. على سبيل المثال، يمُكن لعلماء التكنولوجيا البيولوجية إنتاج حيوانات من أجل تحصيل المواد الصيدلانيّة أو يمُكنهم إنتاج نماذج حيوانيّة بحثيّة تنطبق عليها الأمراض البشرية. غالباً ما تتضمّن هذه التعديلات تغيير الخط الجنسي الحيواني، أي تكون قابلة للانتقال إلى الأجيال المستقبلية وتؤثّر على كلّ خليةٍ في الجسد. يمُكن أن تخضع هذه الحيوانات لبراءة الاختراع، على الأقل في بعض الدول. كلّ هذا يُثير القلق ما جعل البعض يعتبره إضفاءً للطابع السلعي على الحياة، والتسبب بالمعاناة غير الضرورية للحيوانات، واتّخاذ الموقف الاختزالي تجاه الطبيعة الذي يَعتبر الحيوانات مجرّد موادَّ خامةٍ يمُكن إعادة تشكيلها وفقاً لمصلحة الإنسان.

التطبيقات البشرية

التطبيقات البشرية للتكنولوجيا البيولوجية هي التي تُثير أشدّ الردود الدينية وأكثرها شمولاً. منذ العام 2002، بدأت تُستَخدم التكنولوجيات الوراثية لفحص نطاقٍ واسعٍ من الظروف الجينيّة، ولكنّ عمليات معالجة هذه الأمراض تتقدّم على نحوٍ بطيءٍ. في الميدان الطبّي، انتشرت عملية فحص الحوامل والمواليد الجدد والبالغين وإخضاعهم للاختبار، واستُخدمت المعرفة الناجمة من أجل التخطيط ضدّ الأمراض أو إنهاء الحمل للحيلولة دون ولادة طفلٍ يعاني من مشاكلَ صحيّةٍ أكيدةٍ في المستقبل.

توجِّهُ بعض الجهات الدينية، وخصوصاً المسيحيين الكاثوليك والأرثودوكس، النقد الشديد لاستخدام الاختبار الوراثي. تتمثّل إحدى الاستخدامات بتحديد جنس الجنين وإسقاط الإناث، ويُعتقد بأنّ هذا الإجراء منتشرٌ في الثقافات التي تمنح أولويةً كبيرةً لإنجاب الذكور مع أنّ الإجراء بحدّ ذاته يخضع للنقد العالمي.

يُعتقد بأنّ عمليات الفحص سوف تزداد، بينما ستتأخر التكنولوجيات الرامية إلى معالجة الأمراض. تقع المحاولات الهادفة للعلاج في مسارَين عامين: المنتوجات الصيدلانية والمعالجة

الجينية. تُقدِّم التكنولوجيا البيولوجية نظرةً جديدةً إلى العمليات الأساسية للمرض إما من خلال إنشاء نماذج حيوانيةٍ جديدةٍ أو التدقيق في وظائف الخلايا البشرية. من خلال هذا الفهم، يستطيع الباحثون صناعة منتوجاتٍ صيدلانيةٍ مع معرفةٍ دقيقةٍ بآثارها الجزيئية والخلوية، وإدراكٍ أكبر لهوية المرضى الذين سوف ينتفعون، وبروز آثارٍ جانبيةٍ أقل. هذا الأمر يقودنا إلى ثورةٍ في المواد الصيدليّة، ويُثبت فاعليته في معالجة سلسلة من الأمراض ومن ضمنها السرطان، ولكن التكاليف تشهد ارتفاعاً سريعاً وسط المخاوف المتنامية من عدم الحصول على هذه المنافع خصوصاً في الدول الأفقر.

بدأ تطبيق العلاج الوراثي على البشر في العام 1990 من أجل معالجة الأمراض عبر تعديل الجينات المؤثِّرة على نموّها. تمثّلت الفكرة الأولية في معالجة الأمراض الوراثية الكلاسيكية كمرض «تاي ساخس» أو التليُّف الكيسي، وتوقّع الباحثون أنّ هذه التقنية سوف تُقدّم مع الوقت بعض المساعدة في معالجة هذه الأمراض. من الأرجح أن يحظى العلاج الوراثي بتطبيق أوسع في معالجة الأمراض الأخرى التي لا يُنظَر إليها عادةً على أنّها وراثيةٌ، لأنّ الباحثين قد توصّلوا إلى فهم الدور الذي تلعبه الجينات في ردة فعل الجسم إلى كلّ مرض. قد يكون تعديل ردة الفعل طريقاً إلى علاجاتٍ جديدةٍ يستطيع الجسد من خلالها معالجة نفسه على المستوى الجزيئي. على سبيل المثال، ظهر أنّ الجينات المعدَّلة تستطيع استثارة تجدُّد الأوعية الدموية المحيطة بالقلب. مع الوقت، يُرجَّح أنّ هذه المقاربات سوف تجتمع مع تقنيات الخلايا الجذعية وغيرها من التقنيات الخلوية، وبالتالي يحصل الطب على سلسلةٍ من المناهج الجديدة لتعديل الجسد بُغية تجديد الخلايا والأنسجة.

بشكلٍ عام، يدعم الرأي الديني العلاج الوراثي ويعتبره امتداداً للعلاجات التقليدية. ناقش كلٌّ من علماء الدين وعلماء البيولوجيا الأخلاقيّة حول هذه التكنولوجيات معتبرين أنّها قد تُستخدم لا فقط لعلاج الأمراض بل لتعديل الصفات أيضاً كالقدرة العقلية أو الرياضية التي لا تتصل بالمرض، وبالتالي يتمُّ تعزيز هذه الصفات لغاياتٍ تنافسية. يقبل الكثيرون بمفهوم العلاج، ولكنّهم يرفضون فكرة التحسين، ويعتقدون بوجود اختلافٍ هام بين الهدفين. في الجهة المقابلة، يُشكِّك العديد من الباحثين بإمكانية التفريق بين العلاج والتحسين فضلاً عن فرضه.

مجرد الشروع في مسار العلاج الوراثي قد يعني أنّ التحسين البشري الوراثي سيأتي على الأرجح. يُثير هذا الاحتمال مخاوف دينيةً من قيام الأثرياء بحيازة مصالح على الصعيد الوراثي تقودهم إلى المزيد من المنافع، أو أن يقوم الناس باستخدام هذه التكنولوجيات لإسداء خدمةٍ لتحيُّزاتهم الاجتماعية بدلاً من دفعها. يُتوقَّع أيضاً أن تجتمع هذه التقنيات مع التكنولوجيات التناسلية وبالتالي يبرز احتمال تعديل البشر في الأجيال المستقبلية.

ينظرُ العديد من الناس إلى فكرة التعديل الوراثي للخط الجنسي بخوفٍ ومعارضة، ويعودُ ذلك عادةً لأسبابٍ دينية. في أوروبا، يُرفض عموماً التعديل الوراثي للخط الجنسي باعتباره انتهاكاً للحقوق البشرية للأجيال الآتية خصوصاً الحق في امتلاك جينومٍ غير متأثرٍ بالتكنولوجيا. أما في الولايات المتّحدة، فإنّ المعارضة أقل حدّةً، ولكن يعتريها القلقُ العميقُ حيال قضية السلامة والتأثير الاجتماعي على الأمد الطويل لما يُسمّى شعبياً بـ«الأطفال المصمَّمين». دعمت الهيئات الدينيّة هذه المخاوف ودعت إما للمعارضة التامة أو الدراسة المتأنية. يُقيَّد المدى الذي تستطيع التكنولوجيا البيولوجية الوصول إليه بالعمليات الحياتيّة خصوصاً الدقة في التفاعل بين الـDNA والبيئة. تُساعد التكنولوجيا البيولوجية الباحثين في اكتشاف هذه الدقة، وبقدر ما تعتمد التكنولوجيا البيولوجية على علم البيولوجيا وعلم الوراثة ينبغي أن نُلاحظ بأنّ التأثر متبادلٌ بين التكنولوجيا والعلم الطبيعي.

من المثير للدهشة كيف أنّ «مشروع الجينوم البشري» قد تحدّى النظرة الشائعة في علم الوراثة المعاصر حول وجود علاقة وثيقة بين كلّ جينةٍ والبروتين التابع لها، أي المبدأ الذي يُسمّى بـ"جينةٌ واحدةٌ، بروتينٌ واحدٌ". اتّضح أنّ البشر يملكون نحو 100 ألف بروتين، ولكن 33 ألف جينة فقط، وأنّ الجينات هي أكثر غموضاً وديناميكيةً ممّا كان يُعتقد في السابق. يبدو أنّ سلاسل الـDNA التابعة لكروموزوماتٍ متعدّدة تتجمّع لتصبح جينةً فعّالةً، أي النموذج التام اللازم لتحديد البروتين، ويمُكن لهذه السلاسلِ المختلفة أن تجتمع بأكثر من طريقةٍ ما يساهم في إنتاج أكثر من بروتين. يَسمح هذا التعقيد الديناميكي لنحو 33 ألف سلسلةٍ رمزية من الـــDNA بالعمل كنماذج لـ100 ألف بروتين. ولكن نظراً إلى الفهم المحدود للعملياتٍ التي تُحدّد هذا التعقيد، فإنّ القدرة على تعديل سلاسل الـDNA قد تحظى بنجاحٍ محدودٍ ونتائج لا يُمكن التنبُّؤ بها، وهذا يخفض الثقة بالهندسة الوراثية خصوصاً حينما تُطبَّق على البشر.

تتقيّد التكنولوجيا البيولوجية أيضاً بالعوامل الاقتصادية، إذ تتم أغلب تطبيقاتها في السياق التجاري، وينبغي أن يتوفّر العائد المالي على الأمد القريب لدعم العمليّة البحثيّة. تعتمدُ التكنولوجيا البيولوجية على رأس المال والحماية القانونية للملكية الفكرية، ومن الأمثلة على ذلك السياسة المثيرة للجدل المتمثِّلة بمنح براءة الاختراع لاكتشاف سلاسل الـDNA أو الجينات والكائنات المعدَّلة وراثياً ومن ضمنها الثدييات. هذه التبعيّة الماليّة هي بحدِّ ذاتها مثيرةٌ للجدل وتُثير المخاوف من تحوُّل الحياة بحدّ ذاتها إلى مجرد سلعةٍ أو اقتصار القيم على قيم السوق.

نظرةٌ إلى الأمام

لا يوجد سببٌ للاعتقاد بأنّ التكنولوجيا البيولوجية قد وصلت إلى حدود قوّتها، بل على العكس فإنّها تنمو لا فقط في نطاق تطبيقاتها بل أيضاً في قوة تقنياتها ومداها. تستطيعُ التكنولوجيا البيولوجية الوصول إلى الجينوم الكامل للبشر والأجناس الأخرى، وهذا يعني أنّه يمُكن مراقبة النشاط الديناميكي والتفاعل بين مجموعةٍ تامةٍ من الجينات.

من ناحيةٍ معيّنة، يُؤذِنُ اكتمال الجينومات بما أطلق عليه البعض "التكنولوجيا البيولوجية ما بعد الجينومات" التي تتميّز بنظرةٍ عامةٍ منهجيةٍ إلى الخلية والكائن الحيّ. لقد أثبت هذا الأمر قيمته في منح فهمٍ جديدٍ للسرطان باعتباره سلسلةً من التحوّلات التي تحصلُ في مجموعةٍ من الخلايا الجسدية. يتوجّه الاهتمام حالياً من دراسة الجينات إلى دراسة البروتينات التي تفوق الجينات عدداً، وتتمتّع بديناميكيةٍ أكبر، وتنبعث وتندثر بسرعة في تريليوناتٍ من الخلايا الموجودة في الجسد البشري طبقاً لعلاماتٍ زمنيةٍ ومكانيةٍ دقيقة. تتشكّلُ أغلب البروتينات البشرية في نسبةٍ ضئيلة من الخلايا، وخلال مرحلةٍ محدودة من النموّ البشري، وبكمياتٍ منظّمة بدقّة. تمُثِّل دراسة المجموعة التامة من البروتينات بتمام ديناميكيتها الوظيفية مهمةً هائلةً تتطلّب تكنولوجياتٍ غير موجودةٍ في مطلع القرن الواحد والعشرين. قد تغدو الدراسة المنهجية للبروتينات التي تُسمّى بروتيوميات (proteomics) مشروعاً عالمياً جديداً في البيولوجيا، وأن يؤدّي هذا المشروع مع الوقت إلى توسعة جذريّةٍ لطاقات التكنولوجيا البيولوجية. مع مرور الوقت سوف يُطوِّر الباحثون مناهج جديدةً وقويّةً لتعديل الـDNA، ربما بدقةٍ وفاعليةٍ أعلى بكثير ممّا تسمح به التقنيات الحالية، وربما مع القدرة على نقل كمياتٍ كبيرةٍ من الـDNA إلى الخلايا والكائنات الحيّة.

ما زالت القوة الحاسوبية -التي تُعدُّ ضروريّةً لأنشطة «مشروع الجينوم البشري» وتطبيقاته- في طور النموّ بالإضافة إلى تطوّرات من قبيل ما يُسمّى بـ"الرقاقة الجينية" التي تستخدمُ الـDNA كجزءٍ متكاملٍ مع الجهاز الحاسوبي. يُشيرُ التقدُّم في الهندسة على المستوى الدقيق جداً، وهو ما يُعرف بتكنولوجيا النانو[1]، إلى أنّ الأدوات على المقياس الجزيئي قد تُستَخدم يوماً ما لتعديل الوظائف البيولوجية على المستوى الجزيئي. على سبيل المثال، يمُكن زرع أجهزة تكنولوجيا النانو في الجسد البشري لكي تدخل إلى الخلايا حيث يمُكن أن تُعدِّل الـDNA أو الجزيئيات الأخرى.

في مجالٍ بحثيٍّ آخر، يُحاول العلماء استكشاف إمكانية استخدام الـDNA نفسه كحاسوبٍ أو جهازٍ لحفظ المعلومات. تستطيع الـDNA تخزين المعلومات بطريقةٍ أكثر

[1]- من نانومتر، أي مقدار مليار من المتر.

فاعليةً من وسائل التخزين المعاصرة، ويمُكن الاستفادة من هذه القابلية.

يستحيل التنبُّؤ بموعد تطوير التقنيات الجديدة أو الطاقات الناتجة عنها ولكن من الواضح أنّه سيتمّ العثور على تقنيات جديدة وأنّها ستتلاقى في فاعليتها لتعديل الحياة. سوف تُصبح المنتوجات الصيدلية المصمّمة بدقّة متوفِّرةً لعلاج كلّ مرضٍ تقريباً، ويتمّ ذلك غالباً عبر اعتراض المرض على المستوى الجزيئي بأساليب متطابقةٍ مع الحاجات المحدّدة للمريض. من الأرجح أنّه سيتمّ استخدام الخلايا الجذعية -سواءً أكانت مستَخرَجةً من الأجنّة أم المرضى- لتجديد كلّ خليّةٍ أو نسيجٍ في البدن تقريباً وربما أيضاً أجزاء الأعضاء ومن ضمنها الدماغ. سوف يتمّ تعديل الجينات في أجساد المرضى إما لتصحيح الأخطاء الجينية التي تمُثّل أساس المرض أو لاستثارة ردٍّ خاصٍ في خلايا محدّدةٍ لعلاج أحد الأمراض أو إحدى الإصابات.

من أصعب الأمور التنبُّؤ بالحجم التام لتداعيات التكنولوجيا البيولوجية طويلة الأمد على الأنواع غير البشرية والنظام البيئي ومستعمرات الحياة خارج الأرض والنوع البشري بحدّ ذاته، والتقديرات تختلف بشكلٍ هائلٍ. يُشير البعض إلى أنّ البشر سوف يقومون بهندسة زياداتٍ بيولوجيةٍ وربما الوصول إلى درجة الانتماء إلى نوعين من الأحياء أو أكثر. أثارت فكرة التحوُّل عدة ردودٍ دينيةٍ، وانقسم العلماء من أديانٍ متعددةٍ في تقييمهم للموضوع.

يقوم الداعمون للتكنولوجيا البيولوجية بالتأكيد على مسألة المسؤوليات العبادية المتمثِّلة بشفاء المرضى وإطعام الجوعى. يعتقد أغلبهم أنّه ينبغي تحسين الطبيعة -ربما بحدود- وأنّ البشر يمتلكون الصلاحية لتعديل عمليات الحياة. يُشيرُ البعض إلى أنّ عملية الخلق ليستَ ساكنةً بل تقدُّمية، وأنّ البشر يتشاركون مع الله في الخالقية من أجل تحقيق تمام الآمال المعقودة على عملية الخلق. أمّا آخرون، فإنّهم يعتقدون أنّ التكنولوجيا البيولوجية سوف تُفسد الطبيعة وتُقوِّض الوجود الإنساني وقاعدته الأخلاقية. على سبيل المثال، يحتجّ هؤلاء بأنّ التعديلات الوراثية للذرية سوف تُلحق الضرر بعلاقة الأهل مع الأطفال من خلال جعل الأولاد مجرد أشياءٍ ومنتجاتٍ تكنولوجيةٍ وسوف تحدُّ من حريتهم في أن يُصبحوا أشخاصاً تربطهم علاقاتٌ مع الآخرين.

يُحذِّر البعض من أنّ القبول بالتكنولوجيا البيولوجية الآن سوف يجعل رفضها مستحيلاً في المستقبل، بينما هناك من يُشيرُ إلى أنّ المسألة لا تكمنُ في إيقاف التكنولوجيا البيولوجية بل العيش بشكلٍ إنساني مع طاقاتها ومحاولة إبعادها قدر الإمكان عن الاستخدامات الأنانية أو المفرطة وتوجيهها نحوَ الغايات العطوفة والعادلة.

الاغتراب التقنيّ

فقدان ضرورة السيطرة على الذات والطبيعة

حسن حمّاد [*]

أخذت مقولة الاغتراب المساحة العظمى من المساجلات النقديّة على امتداد أزمنة الحداثة. وستشهد وقائع القرن العشرين نشوء مدارسَ وتيارات نقديّةٍ طاولت عمق القيم التي قامت على المنظومة الحضارية في الغرب. غير أن نقلةً جديدةً ستحدث في السياق الاغترابي للحداثة لتضع الإنسان المعاصر أمام تحدياتٍ أشدَّ وطأةً مع الطفرة التقنية التي انفجرت خلال العقود القليلة المنصرمة. هذا البحث يستطلعُ الأثار الكارثية للتقنية الجديدة وخصوصاً لناحية اضمحلال قدرة الإنسان في السيطرة عليها وتحوله إلى مجرّد تابعٍ لها.

المحرر

يرتبط اغتراب التقنية ارتباطاً وثيقاً بعملية فقدان السيطرة، التي بمقتضاها تصبح منتجات الإنسان خارج سيطرته، وربما تقف ضده وتأخذ موقع العدو. وعادةً ما يكون الحديث عن اغتراب العلم منصبًّا على نتائج البحث العلمي وتطبيقاته. وعلى الرغم من أن تطبيقات العلم لنتائجه النظرية ليست هي العلم نفسه، إلا أن بعض المفكرين ينساقون إلى الخلط بينهما، وهو ما يجعل العلم يجني تبعة تطبيقاته سواءً في البناء أو التدمير. وقد أدى ذلك إلى نظرةٍ أحاديّةٍ للعلم تصبّ هجومها على التفكير العلمي بشكلٍ عام. بعبارةٍ أخرى، فإنّ الهجوم على التكنولوجيا كثيراً ما يمتدّ إلى العلم نفسه، وهو ما يجعل الأمر مبرّراً.

لقد جاءت الهجمات على العلم بادئ ذي بدءٍ من جهاتٍ متعدّدة، وأُستُخدمت فيها أسلحةٌ متباينةٌ. فالأخلاقيون التقليديون من رجال الدين -خاصةً أصحاب الاتجاهات الأصولية- كانوا ينظرون بشيءٍ من الريبة إلى العلماء، ويعتبرونهم أعداءً للدين من حيث إنّهم كثيراً ما يقدّمون

*ـ باحثٌ في الفلسفة، وأستاذٌ مشرفٌ على الدكتوراه في جامعة الزقازيق - جمهورية مصر العربية.

تفسيرات ورؤىً تخالف ما يعتقدون فيه من آراءٍ وأفكارٍ واعتقادات. وعليه، امتدت موجات العداء تجاه العلم لتشمل بعض المفكرين والفلاسفة، خاصةً أولائك من ذوي الميول الرومانتيكيّة، من أمثال "جان جاك روسو"، "وشيللر" ومفكري الوجوديّة، ومدرسة فرانكفورت، الذين وضعوا الحضارة الصناعية في قفص الاتهام، ووجهوا إليها أصابع الإدانة بوصفها المسؤولة عن تعاسة وبؤس الإنسان الحديث. فلم يرحب هؤلاء المفكرون بمقدم الآلة بوصفها القوة الجديدة التي سوف تُمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة. إذ سرعان ما وجدوا أنفسهم قد استحالوا إلى مجرد آلاتٍ. ولم يلبث الفلاسفة المؤمنون بثنائية الروح والمادة أن وجدوا في هذا الوضع نزولاً بالروح إلى مستوى المادة، أما الرومانتيكيون فقد لجأوا إلى الطبيعة البكر بوصفها معياراً للجمال والقيمة والطهر والبراءة، في حين هاجموا الحضارة الحديثة لأنها أحالت الإنسان إلى شيءٍ وإلى كائنٍ مجرّدٍ لا هويّة له[1].

كانت الثورة العلمية الأولى والتي أصدرت بيانها الأول في علم الميكانيكا سبباً في تفجير الثورة الصناعية الحديثة، التي تجلت في توظيف الآلات في الإنتاج أو ما يسمى بالميكنة. ثم أعلنت الثورة العلمية الثانية في الفيزياء النووية، التي عبرت عن نفسها في ما يطلق عليه الآلية الذاتية أو "الأتمته" (**Automation**).

لقد كانت الآلية التي استخدمتها الثورة الصناعية الأولى بديلاً لعضلات الإنسان، أما الآلية في الثورة الثانية فقد كانت بديلاً لعضلات الإنسان وعقله معاً[2].

كشفت الثورة الصناعية الثانية عن قضيّةٍ خطيرةٍ، تتمثل في اقتران العلم عند أذهان الكثير من المفكرين بالصورة التي جسدتها تطبيقاته، وأصبح العلم في تصورات عددٍ كبيرٍ من الباحثين يتخذ صورة المخلوق الذي تمرد على خالقه. وهو الحال الذي ترسمه رواية "فرانكشتين" حيث تجسد ذلك الكائن الشائه الذي ساهم في تكوينه أحد العلماء، ثم ما لبث هذا الكائن حتى انطلق ليدمر كلّ شيءٍ في طريقه حتى صانعه نفسه. أو كاد أن يصبح مثل "جالاتيا" الجميلة التي كانت تمثالاً نفخ فيه "بيجماليون" الحياة ومنحها حبه، لكنّها سرعان ما وهبت قلبها لغيره وتركته وحيداً[3].

إن هذا الأمر الأخير هو ما حدا "بـ "جاك ألول" لأن يذهب إلى أنّ التكنولوجيا قد خلقت حالةً جديدةً من العبث أو كما يقول: «ونحن لا نعرف ماذا نفعل بهذه التقنيات المدهشة الفعالة،

[1]- فيكتورس. فيركيس: الإنسان التكنولوجي، الأسطورة والحقيقة، ترجمة زكريا إبراهيم ويوسف ميخائيل أسعد، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥، ص ص 89-90.

[2]- صلاح قنصوة: فلسفة العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 220.

[3]- المرجع السابق: ص ١٢١.

ويعني هذا أنّه على الرغم من أنّنا لا نودّ تخليق فرانكشتينات فنحن نخلق ما لا نعلمه"[1].

الاغتراب التكنولوجي

يتخذ الاغتراب التكنولوجي موقفين متعارضين: الموقف الأول، يعتقد أصحابه أنّ التقدم التكنولوجي سوف يحلّ كلّ المشكلات البشرية، لأن من شأن الرخاء أو الوفرة أن تقضي على الصراع الطبقي، وأن تؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على الصراع الدولي، ولهذا يقرّر "ألفن م. فينبرج" أن «العلاج التكنولوجي سيكون هو الكفيل بتوفير الحلول السهلة أو البسيطة لمعظم المشكلات الرئيسيّة سواءً أكانت محليّةً أم عالميّةً»[2]. ومن أصحاب ذلك الموقف نجد الوضعيين والتطوريين على الرغم من اختلاف مذاهبهم الفلسفية والفكرية، وقد بلغ تقدير هؤلاء للعلم حدًّا لم يصل إليه غيرهم، فقد أصبح العلم لديهم مثالاً علوياً يستوجب محاكاته واتباعه. ومع ذلك فقد اختلفت أراؤهم، ولم يتفقوا على شيءٍ محدّد، لأنهم طلبوا من العلم ما لا يمكن أن يعطيه. أما الموقف الثاني المعارض فهو دعوًى تقرّ بإفلاسٍ العلم، بل ويصل بهؤلاء الأمر إلى أن التكنولوجيا هي مصدر كلّ الشرور، ومعظم البلايا التي يعاني منها الإنسان المعاصر[3]. ولعلّ أبرز من يمثل الاتجاه الثاني أو الاتجاه المعارض للعلم هو التيار الرومانتيكي، وهو تيارٌ متسعٌ يبدأ مع "جان جاك روسو" ويمتد لدى العديد من الفلاسفة والمفكرين ممن ينتمون إلى التيّار الوجودي، وتيّار ماركسية القرن العشرين. ومن المفيد لهذه الدراسة أن نعرض بشيءٍ من التفصيل لأهم انتقادات التيار الرومانتيكي لهيمنة التقنية أو التكنولوجيا على حياة الإنسان المعاصر.

إذا بدأنا من مؤسس الرومانتيكية: "روسو" سنجد أن هذا الرجل يشير إلى فكرة اغتراب الإنسان في العديد من كتاباته النقدية للحضارة والمجتمع، فهو يرى أن الحضارة الصناعية قد سلبت الإنسان ذاته، وجعلته عبداً للمؤسسات الاجتماعيّة والنماذج السلوكيّة التي أنشأها، فلم يعد ذاته، وإنما أصبح ذاتاً أخرى محدّدةً بشكلٍ يتم خارج إرادة الإنسان. والاغتراب بناءً على ذلك يصبح مرادفاً للتبعيّة أو الامتثال وفقدان الذات والهويّة[4].

وفي السياق نفسه، نجد أيضاً الفيلسوف الألماني "شيلر" يستخدم في كتابه: "التربية الجماليّة" (1795) مصطلح الاغتراب، ليعبر به عن تمزق الإنسان الحديث الذي أضحى في ظلّ التخصّص

[1]- جاك ألول: خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤، ص ص ٢٤٩-٢٥٠.

[2]- فيكتورس: المرجع المذكور: ص ٨٨.

[3]- صلاح قنصوة: المرجع المذكور: ص ٢٢٦.

[4]- **Oskar Schatz and E. F. Winter: Alienation, Marxism and Humanism (in) Fromm (ed): Socialism Humanism, Doubleday & Company, Inc., New York, 1965. P. 320.**

الدقيق لا يرتبط في أداء عمله إلا بجزءٍ صغير من الكلّ، الذي يعمل من خلاله، ما جعله يتحول إلى مجرد شذرة إنسانٍ لا قيمة لها وسط زمجرة الأصوات المملة التي تنبعث من تروس الآلة التي يديرها. لذا فقد هذا الإنسان روح التناغم والانسجام في حياته، وبدلاً من أن يعبرّ في عمله عن طبيعته كإنسانٍ أصبح مجرد صورةٍ مشوهةٍ للعمل الروتيني الذي يؤديه. كذلك يرى شيلر أن الإنسان الحديث يعاني الانفصال ما بين غرائزه الطبيعية وملكاته العقلية. هذا الانفصال ينعكس داخل المجتمع في شكل فوضى أخلاقيّة تكون الحضارة مصدرها، والحلّ يكمن -كما يرى شيلر- في المصالحة بين هذين الجانبين: الغريزي والعقلي، وبذلك يمكن للإنسان أن يحقق وحدته ويصل إلى حريته[1].

والعلماء في نظر الفيلسوف الأسباني "أورتيغا إي غاسيت" يعانون حالةَ اغترابٍ خاصةً جداً، فالعالِم يمثل صورةً بشريّةً لا مثيل لها في التاريخ كله، فقبل ظهور التخصصات الدقيقة في العلم كان الناس ينقسمون إلى علماء وجهلاء، لكن الاختصاصي أي المختص في مسألة علميّة خاصة لا يندرج تحت مقولات العلم والجهل، فهو ليس بجاهلٍ ولا بعالمٍ، وهنا تكمن المفارقة المربكة والمحيرة، ويوضح غاسيت هذه الفكرة بقوله:

"فهو ليس عالماً لأنه يجهل قطعاً كلّ ما لا يدخل في اختصاصه، لكن، ليس هو جاهلاً أيضاً لأنه رجلُ علم، ويعرف معرفةً جيدةً هذا الجزء من عالمه. فلا بد لنا من القول أنه عالمٌ - جاهلٌ، وهي قضيّةٌ جدّ خطيرةٍ، لأن ذلك يعني أنه سيّدٌ يتصرف مع كلّ المسائل التي يجهلها، لا كجاهلٍ، وإنما بكلّ زهوٍ في مسألته الخاصة، كعالم.

وهذا هو في الواقع، تصرف الاختصاصي، الذي يتخذ في السياسة والفن والعادات الاجتماعية وفي العلوم الأخرى، مواقف إنسانٍ بدائيٍّ وجاهلٍ للغاية، لكنّه يتخذها بقوةٍ وكفايةٍ من غير أن يقبل -وهنا المفارقة- باختصاصيين في هذه الأمور، وقد جعلت الحضارة الاختصاصيَّ مقفلاً وراضياً داخل نطاق دائرته، لكن هذا الإحساس العميق ذاته بالسيطرة والكفاءة جعله راغباً في مزيدٍ من الهيمنة خارج اختصاصه"[2].

وينتهي إي غاسيت إلى أن العلماء يتحولون في نهاية المطاف إلى برابرة، أو إلى طائفةٍ همجيّةٍ تنتمي إلى الدهماء، وهو يعزو إلى العلم السبب في فقدان العلماء لإنسانيتهم وتحضرهم أو كما يقول: «وينتج عن ذلك أن رجل العلم الحالي هو نموذجُ الإنسان الجمهور. وليس ذلك مصادفة ولا لعيبٍ مبهمٍ في كلّ رجلٍ من أهل العلم، وإنما لأن العلم نفسه - وهو

[1]- Regin. (Dric): Sources of Cultural Estrangement, Mouton, The Hague, Paris, 1969, PP. 89 -90.

[2]- أورتيجا إي جاسيت: تمرد الجماهير، ترجمة إبراهيم علي أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ٢٠٠٧، ص ١٣٠.

جذر الحضارة - يحوّله آليًّا إلى إنسانٍ - جمهور، أي إنّه يجعل منه بدائياً وبربرياً معاصراً"[1].

ونترك "إي غاسيت" في شطحاته الغريبة والمفجعة تجاه العلم ونتجه إلى فيلسوفٍ وجوديٍّ آخر: "مارتن هايدغر" ففي دراسته حول "مسألة التقنية" يرى أن هذه التقنية تهدّد الوجود الإنساني، وتمارس دوراً مضللاً تجاه اكتشاف الحقيقة -حقيقة هذا الوجود- أو كما يقول: "تحجب ماهيّة التقنية عنا ألق الحقيقة وقوتها". فالاكتفاء بما تقدمه لنا التقنية من اكتشاف حقائق جزئيّة تكون بمثابة وسائل لتحقيق نتائج سريعةٍ يحرمنا من كشفٍ أكثر أصالةً يمكنه سماع نداء الحقيقة"[2].

ويعبر الكاتب الفرنسي «ألبير كامو» عن المعنى نفسه، ولكن بصورةٍ دراميّة، إذ يصوّر "بروميثيوس"* -البطل الأسطوري اليوناني الذي سرق النار من كبير الآلهة اليونانية (زيوس) وأهداها إلى الإنسان- وقد أصبح مرهقاً، ضعيفاً، عجوزاً، متسلطاً، طاغيةً، يأمر الناس أن يسيروا وراءه بدون أن يتساءلوا أو يشكّكوا في قدرته على المعرفة، وإلا سوف يلاقون ما لاقاه هو سابقاً، إذ سيُقيّد من يعترض عليه فوق صخرةٍ نائيةٍ ويتركه فريسةً للطيور الجارحة. وهكذا يتحول بروميثيوس رمز النور والنار والعلم والمعرفة إلى "زيوس" جديدٍ وقيصرٍ يأمر فيُطاع ويطلب فيُجاب. إنه يمارس السيطرة باسم سلطة المعرفة، ويمارس القمع باسم مسؤوليّة إنقاذ البشرية، ويهدّد البشر بتعذيبهم بالأسلوب نفسه الذي تعذّب به هو عندما عاقبه كبير الآلهة «زيوس» بأنْ ربطه على حجرٍ وسلّط عليه نسراً ينهش قلبه كلّ صباح، فإذا أدركه المساء نما بصدره قلبٌ جديدٌ، وكأنّ الضحيّة قد اتخذ موقع الجلاد، والمقهور تقمص دور الطاغية[3].

إن ما يُقال عن اغتراب «بروميثيوس» يُقال أيضاً عن العلم، بوصفه المخلّص الجديد الذي كان يمثل بالنسبة للعصر الحديث القوة التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يرسم حدود عالمه الجديد، وهو الوسيلة الوحيدة التي تمكّنه من أن يشرّع قيمه، ويرسي مبادئه، ويشكل أنظمته ومؤسساته. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ هدف عصري النهضة والتنوير كان هو: كيف يمكن أن يُصاغ الواقع وفق تصوراتِ العقل الإنساني؟ (والذي يمثل العلم أهم وأروع منتجاته). ومن هنا فقد جرى الدفاع عن العقل بوصفه المحرّر من كلّ شرور خطايا العصور الوسطى، والمبشّر بميلاد عصرٍ جديدٍ يكون فيه الإنسان هو القوة العليا والقيمة التي لا تفوقها قيمة. ولكن يبدو أن هذا العقل المنتشي بانتصاراته

---

[1]- المرجع السابق: ص ١٢٧.

[2]- مارتن هايدغر: الفلسفة في مواجهة العلم والتقنية، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨، ص ٨٤.

(*)- وميثيوس هو البطل الأسطوري اليوناني الذي سرق النار من كبير الآلهة عند اليونان (زيوس) وأهداها إلى الإنسان. ولذلك أصبح اسم بروميثيوس معشوقاً لدى الأدباء والمفكرين المعاصرين، وعادة ما توصف أي ثورة علمية أو سياسية أو فكرية تستهدف تحرير الإنسان بأنها بروميثية. ولذلك يقترن اسم بروميثيوس دائماً بالعلم، التنوير، الحرية، الثورة، التمرد، الإبداع، الاكتشاف، التقدم، العقل، النزعة الإنسانية.. إلخ.

[3]- جرمين بري: ألبير كامو، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981، ص635-636.

المذهلة على سلطة الخرافة نسي في غمرة هذه الانتصارات أنّه ناضل من أجل تحرير الإنسان لا استعباده، وأنه استهدف من وراء السيطرة على الطبيعة أنسنة الطبيعة لا تدميرها، وأن ثورته كانت من أجل تحقيق الفردوس الأرضي لا لفتح أبواب الجحيم.

وبالإضافة إلى التيار الوجودي الذي يمثل امتداداً طبيعياً للنزعة الرومانتيكية، نجد تياراً آخر ينطوي على رومانتيكيّة خفيّة ويقف من العلم موقفاً نقدياً مشابهاً للموقف الوجودي على الرغم من اختلاف جذوره ومنطلقاته، ونعني بهذا التيار: الماركسية الجديدة، وهو تيارٌ يضمّ بين جنباته عدداً من الرموز الثوريّة والفكريّة مثل "غيفارا" و"ماو سى تونج" و"هوشي منه" و"هربرت ماركيوز" و"ماكس هوركهيمر" و"روجيه غارودي" وغيرهم. وقد صدرت هذه العقيدة الجديدة عن أفكار كارل ماركس الأولى، وتأثرت بكتابات ماركس الشاب، خاصة مخطوطات ١٨٤٤، واتخذت موقفاً ثورياً تجاه الحضارة الصناعية في كلٍّ من الأنظمة الاشتراكيّة والرأسماليّة معاً[1].

والواقع أنّ لمفهوم الاغتراب عند الماركسيين الجدد جذوراً عميقةً متأصلةً في تربة الرومانتيكية. وآية ذلك أن الاغتراب تعبيرٌ عن القطيعة التي تتم بين الإنسان والطبيعة، أو بينه وبين ذات مثاليّة تمثل الحقيقة المفترضة. ولقد كان الاغتراب عند فيورباخ وماركس مجرّد اغترابٍ جنسيٍّ، بمعنى أنه كان - أولاً وقبل كلّ شيء - بمثابة كبت للغريزة الجنسية. بعبارةٍ أخرى، فإنّ فكرة الاغتراب قائمةٌ على الاعتقاد بأن هناك ماهيّةً حقيقيّةً للفرد تتألف - بصورةٍ أساسيّة- من بنيته الغريزيّة، وربما من مظاهر أخرى ذات طابعٍ ثقافيٍّ وإنسانيٍّ مثل: التفرد والرغبة في تحقيق الذات، والنزوع نحو الجماعيّة أو الانخراط في المجموع الإنساني. وفي الاغتراب يكون الفرد مضطراً إلى إنكار كلّ هذه الجوانب المختلفة من شخصيته، ذلك من أجل العمل على الخضوع للمطالب المفروضة عليه، من حيث هو عاملٌ أو مستهلكٌ أو كائنٌ سياسيٌّ، وهو في كل هذه الحالات يبدو كممثلٍ يؤدي كلّ هذه الأدوار، ولكن دون أن تشترك ذاته الحقيقيّة في هذه المهمة. ومعنى هذا أنه مضطرٌّ إلى ارتداء قناعٍ حتى يخفي ذاته الحقيقية. وقد يحدث في بعض الأحيان أن يتم إحلال هويّةٍ زائفةٍ أو بديلةٍ محلّ الهوية الأصيلة أو الحقيقية، وعندئذ يصبح القناع هو الوجه الحقيقي. وهذا هو السر الذي لاحظه عالم النفس الأميركى «إريك أريكسون» من أن مشكلة الهوية أو الذاتية قد أصبحت هي المشكلة الرئيسيّة في عصرنا الحاضر. والحق أن الاتهام الموجه إلى المجتمع الصناعي إنما هو إتهامٌ مزدوجٌ يقوم على الاعتقاد بأنّ فقدان الحريّة وفقدان

[1]- فيكتورس. فيركيس: المرجع المذكور، ص 87.

الهويّة ظاهرتان متوازيتان تماماً، وأنّهما بالتالي تمثلان في حقيقة الأمر ظاهرةً واحدةً بعينها، هي نزع إنسانيّة الإنسان وتحويله إلى مجرد خادمٍ للآلة أو كائن سلبيٍّ وممتثلٍ ليس لديه القدرة على الاحتجاج أو الرفض أو مناهضة النظام القمعي القائم[1].

ويعبر المفكر الألماني «هربرت ماركيوز» عن هذه الحالة الاغترابية في العديد من مؤلفاته التي ظهرت في القرن العشرين. وفي هذه المؤلفات يرى ماركيوز أن التقدم التقني، وتطور الصناعة الكبيرة سواءً في المجتمع الأميركي أو المجتمع السوفيتي، يتضمن اتجاهين متناحرين يمارسان تأثيراً حاسماً على هذه العملية:

الاتجاه الأول: يخدم قضية التحرّر الإنساني، فقد ساعدت عمليّة ميكنة وعقلنة العمل على تحرير كميّةٍ متزايدة من الطاقة والوقت الإنسانيين، وخلّصت الإنسان من الخضوع للأعمال الماديّة البحتة، وسمحت له بأن يستغل هذه الطاقة وهذا الوقت في التوظيف الحرّ للملكات الإنسانية بعيداً عن عالم الإنتاج المادي.

الاتجاه الثاني، فهو ضدّ الإنسان، فقد نشأ عن عمليّة الميكنة والعقلنة أيضاً، كنوعٍ من الامتثال والخضوع الشديد للآلة بحيث أصبح الإنسان امتداداً لها لا العكس، وأصبحت هي معيار القدرة على الاندماج والتكيّف مع المجتمع، ولا الاستقلال والتلقائيّة معيار الإنسان السوي[2].

ويلاحظ ماركيوز أن الاتجاه الثاني هو الاتجاه السائد في كلا المجتمعين الرأسمالي والاشتراكي. فالتأميم والمركزيّة المطبّقان في الاتحاد السوفيتي يتعارضان تماماً -في نظر ماركيوز- مع طبيعة الاتجاه الأول، أي التلقائية، والتوظيف الحرّ للملكات الإنسانية، وبالتالي فهما يلتقيان مع الاتجاه الثاني القائم على الخضوع للآلة ولعبودية العمل. لذا فإن "التقدم في عملية التصنيع يترافق مع التقدم في عملية السيطرة"[3].

إنّ المجتمع الصناعي المعاصر -سواءً أكان رأسمالياً أو اشتراكياً- هو مجتمعٌ قمعيٌّ في أساسه، غير أن مفهوم القمع في شكله الحديث يختلف عن صورته التقليدية القديمة، فهو لا يتم اليوم إنطلاقاً من نقص الحاجات أو عدم النضج الطبيعي والفني للإمكانات، وإنما من خلال مركز القوة. فإمكانيات المجتمع الصناعي الذهنيّة والماديّة اليوم تفوق بكثير إمكاناته بالأمس، وهذا معناه أنّ هيمنة وسيطرة المجتمع على الفرد أصبحت أكبر وأشدّ مما سبق[4].

[1]- المرجع السابق: ص108-110.

[2]- Marcuse (Herbert): Soviet Marxism, Columbia University Press, New York, 1958, P.84.

[3]- Ibid: P. 85.

[4]- Marcuse: One Dimensional Man, Beacon Press, Boston, 1960, P. x.

والقمع في المجتمع الصناعي المعاصر يرتبط لدى ماركيوز بعاملين أساسيين:

العامل الأول: هو الطابع السلعي للمجتمع الصناعي المتقدم، فقد استطاع هذا المجتمع بإمكاناته الضخمة، وجهازه الإنتاجي الهائل أن يخلق مزيداً من السلع والحاجات التي تربط الجماهير بالنظم السائدة وتقوم بعملية احتواءٍ عقليٍّ وغريزيٍّ للطبقات الكادحة، فمعظم الكادحين اليوم من العمال والفقراء في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة يشاركون الطبقة الوسطى حاجاتها واهتماماتها[1].

ويذهب ماركيوز إلى أن هذه الحاجات التي ينتجها المجتمع الصناعي اليوم أصبحت تضرب بجذورها في أعماق البنية الغريزيّة للإنسان، لذلك فهو يرى أن أيّ محاولةٍ ".. لتحويل المجتمع القائم إلى مجتمعٍ حرٍّ من خلال التغيير الراديكالى، يجب أن تصل إلى بُعدٍ للوجود الإنساني نادراً ما تناولته النظريّة الماركسية. إنه البعد البيولوجي الذي تتعلق به الحاجات الحيويّة الضروريّة للإنسان، وطالما أن هذه الحاجات وتلبياتها تعيد إنتاج الحياة في شكلها الاستعبادي، لذلك يستلزم التحرّر تغيرّاً قبلياً لهذا البعد البيولوجي. إنّه تغيّرٌ يستلزم ظهور حاجاتٍ غريزيّةٍ مختلفةٍ، واستجاباتٍ مغايرةٍ للجسد والعقل على السواء"[2].

العامل الثاني: فهو العامل التكنولوجي، فالسيطرة الاجتماعية السائدة اليوم في نظر ماركيوز هي سيطرةٌ تكنولوجيّةٌ، بمعنى أن التكنولوجيا التي كان ينبغي أن تكون وسيلةً تحرِّر الإنسان أصبحت وسيلةَ القمع الأساسيّة. والتكنولوجيا تفعل ذلك من خلال إخضاع الجماهير للتقسيم الاجتماعي للعمل، وكذلك من خلال خلق الكفاية والوفرة المادية، وبذلك فهي تمتص كافة التناقضات الاجتماعية، وتحتوى أسباب الاحتجاج والرفض[3].

ويذهب ماركيوز إلى أن القمع في المجتمع الصناعي يتخذ صورةً جديدةً مغايرةً للقمع في الديكتاتوريات التقليدية، فهو أولاً قمعٌ عقليٌّ ومنطقيٌّ يندمج بصورةٍ مباشرةٍ مع مقومات التنظيم الاجتماعي، وأنه ثانياً قمعٌ يمارس على الإنسان كله، فهو يشمل تفكيره وعواطفه وغرائزه بقدر ما يشمل مظاهر حياته الخارجية، وظروف عمله وإنتاجه وعلاقاته الإنسانية[4].

---

[1]- Marcuse: An Essay on Liberation, Beacon Press, Boston, 1969, P. 15.

[2]- Ibid: PP. 1617-.

[3]- Marcuse: One Dimensional Man, P. 9.

[4]- Marcuse: Negations, Benguin Books, 1967, P. xiii.

ولأن القمع المعاصر يتم الآن باسم العقل، ومرتبطٌ برفاهيّة الازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، لذلك فليس غريباً أن يصبح القمع ولأول مرة في التاريخ قمعاً مقبولاً يدافع عنه ضحاياه أنفسهم[1].

ويعتقد ماركيوز أن هناك مرضاً قد أصاب الحضارات الصناعية المتقدمة بشقيها الرأسمالي والاشتراكي اسمه "البعد الواحد"، ومقولة البعد الواحد على نحو ما تظهر في كتابات ماركيوز مؤداها: أن تكنولوجيا المجتمعات الصناعية المتقدمة، قد مكنت تلك المجتمعات من استبعاد كافة أشكال الصراع الكامنة فيها عن طريق احتواء هؤلاء الذين كانوا يمثلون في ظلّ الأنظمة الاجتماعية السابقة عناصر الرفض والاحتجاج[2].

بعبارةٍ أخرى، فإنّ الإنسان يصبح ذا بعد واحد عندما يفقد قدرته على النفي، على معارضة النظام القائم، فالبعد الواحد يساوي البعد الإيجابي، الممتثل، المغترب الذي افتقد كلّ قدرةٍ على التفرّد والتمرّد والإبداع، بكلمةٍ واحدةٍ، الذي أصبح في مصاف الآلات.

صنمية الآلة

استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة من خلال الآلة، وبذلك أصبح سيّد الكون. جسدت الآلة انتصار الإنسان على الطبيعة، فالرافعة والمحرك والسيارة والطائرة.. وغيرها هي أمثلةٌ قاطعةٌ على صحّة الانتصار، وعلى إخضاع العالم الخارجي للإنسان في تجارب التكيّف مع الوسط المحيط به.

وقد تحرّر الإنسان من المرحلة الحيوانيّة عن طريق الأدوات أو الآلات، إذ بقي الحيوان طيلة الآلاف من السنين يستعمل أعضاءه الطبيعيّة في عمليّة تكيّفه مع الطبيعة ولم يبتكر إلا نادراً وفي حدود ضيّقة. أما الإنسان فقد ابتكر مجموعةً هائلةً من الآلات، وطورها خلال العصور المختلفة، وأورثها لأولاده وأحفاده كما أورثهم علوماً وضعيّةً وحضارةً مدونةً، فكان تقدمه عظيماً وأصبح سيد الكون بلا منازع[3].

لقد أراح الإنسان أعضاءه الطبيعيّة واستعمل مكانها الآلات، وبذلك حرّر جسده وعقله من العلاقة المباشرة بالطبيعة والاحتكاك المادي المباشر بالأشياء الخارجية، وأصبح يتعامل مع العامل الخارجي من خلال مجموعةٍ من الآلات والتقنيات التي ابتكرها واستعملها. فالملعقة والشوكة

[1]- فؤاد زكريا: هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 1978، ص 44.

[2]- Macinture: Marcuse, Modern Masters, Fontana, Collins, 1970, P.63.

[3]- محمود جمول: الإنسان والعلم، دراسة منشورة بمجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، العدد الثالث والستون، مارس 1991، ص 96.

والسكين والزجاج والسيارة والعدسات والسيارة والطائرة.. إلخ كلّ هذه الأشياء أصبحت مجموعةً من الوسائل العازلة بين الإنسان والعالم الخارجي، فهي تعزل جسمه وحياته وتحميه من اللقاء المحسوس والمباشر بالأشياء وأخطارها وأشكالها البدائية والهشة[1].

وهكذا كانت الآلة في المرحلة الأولى للحضارة الإنسانية في يد الإنسان، وكانت بذلك وسيلةً من وسائل السيطرة على الطبيعة الخارجية. في هذه المرحلة لعبت الآلة دوراً إيجابياً في مساعدة الإنسان وتطويره، وساعدته على التحكم بظروف حياته ومحيطه، وطورت أعضاءه وعقله إلى حدٍّ عظيمٍ.

أما المرحلة الثانية أو الجديدة، فهي تمثل اِنقلاباً في علاقة الإنسان بذاته وعلاقته بأشيائه. وفي هذه المرحلة نجد الإنسان وقد وقع في قبضة الآلة، وأصبح أسير التقنية وعبداً لاختراعاته واكتشافاته. وهنا أصبح الإنسان يواجه مشكلةً من نوعٍ جديد. لقد غدا الإنسان خاضعاً للآلة التي اخترعها وهو يركض ويلهث من أجل اللحاق بها. إن أعضاءه قاصرةٌ ومحدودةٌ في السرعة والقدرة والطاقة، وهي لا تستطيع أن تنافس السيارة أو الصاروخ أو المحرك أو الآلة الحاسبة. لذلك أصبح على الإنسان أن يتكيّف مع الآلة التي ابتكرها ومع التقنية التي طورها، هذا إلى جانب تكيّفه مع المحيط الخارجي والطبيعي والاجتماعي. وهنا بدأت مأساة الإنسان الحديث وبدأ إحساسه بالاغتراب والضياع واليأس والإحساس بالعجز والتقصير، كما نشأ لديه عالَم جديدٌ من القيم الماديّة المستحدثة القائمة على إفرازات وحاجات وضرورات فرضتها التقنية على الإنسان الحديث. وقد تركت هذه المرحلة أثرها في الشخصية والسلوك والثقافة في كلّ مجالاتها من شعر وفنٍّ وأدب وفلسفة.. إلخ، كما أنّها أفرزت نماذجَ جديدةً للتفكير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فضلاً عن أنّها أوجدت رؤيةً جديدةً للنظر إلى الذات والآخرين وسائر الشعوب المغايرة[2].

وإذا كانت المرحلة الثانية في علاقة الإنسان بالآلة قد خلقت حالةً خاصةً من العبودية -عبودية الإنسان للآلة- فإنّها شهدت أيضاً مولد نظريات جديدة خاصة في علوم الفيزياء والأحياء، كما أنها شهدت تزايداً في التخصّص. ولا شك في أن اتساع العلوم، وكثرة الاختصاصات، وابتكار المزيد من الآلات، جعلت الإنسان يرى أن الكون المحيط به كبيرٌ ولا نهائيٌّ بل ومخيفٌ، وأنّ الإنسان صغيرٌ وضئيلٌ وتافهٌ وعابرٌ إلى جانب هذا الكون العملاق. فعلم الذرة وعلم الفلك واستعمال المراصد وآلات الغوص والكمبيوتر والرادار جعلت الإنسان يرى أن الطبيعة الخارجية ليست بهذه البساطة والسذاجة والسهولة كما ظنّها في السابق! فالأبحاث الحديثة في الطب والفيزياء والكيمياء وعلوم

[1]- المرجع السابق: ص ص 96-97.
[2]- المرجع السابق: ص 97.

النبات والحيوان، جعلت المرء يعيد النظر في كلّ ما عرفه وتعلّمه في الماضي، وقدّمت له صورةً مخيفةً عن الكون وأبعاده وقوته وإتساعه، كما أظهرت بالمقابل ضعف الإنسان وهشاشته في الكون.

ومن هذه النقطة نفسها انطلقت بعض الفلسفات الدينيّة الحديثة تدعو الناس للعودة إلى الإيمان بالله، كما انطلقت مجموعةٌ أخرى من الفلسفات الملحدة التي انتهت باليأس والغربة والعدمية. خاصةً وأنّ هناك أخطاراً عديدةً تهدد حياة الإنسان وتهدد مصيره وبقاءه نتيجة احتمالات تفجير الطاقة الذرية، فربما يكون الخطأ أو القصور أو العبث أو الجنون أو الرغبة في السيطرة سبباً لاندلاع حربٍ ذريةٍ غير محدودة، يكون الجنس البشري ضحيتها. ولقد نبه علماءٌ ومفكرون عديدون إلى خطورة التفجير الذري وعلى رأسهم آينشتين. وهذا لم يمنع من استعمال القنبلة الذرية في الحرب وتدمير وحرق هيروشيما ونغازاكي[1].

إن الدمار الذي حاق بالبشريّة بعد الحربين الأولى والثانية، إنما يعبر بصورة بالغة عن الكارثة التي لحقت بالإنسان الحديث، ويبين كيف أنّ ذلك الإنسان يمكن أن يصبح أبشعَ الكائنات على الإطلاق. فإذا كانت الحيوانات تستطيع أن تفتك بأفراد جنسها بطريقةٍ فرديةٍ، فإن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يقتل بوحشيّةٍ ويقتل أيضاً بطريقةٍ جماعيةٍ[2].

إن الخطر الذي يتهدّد الإنسان المعاصر -من وجهة نظر "إريك فروم"- هو تزايد النزعة الآليّة التي ستؤدي بالإنسان حتماً إلى أن يصبح "روبوت" **Robot** أو آلة. والحق أن الإنسان الآلة لا يستطيع أن يحبّ أو يثور أو يتمرد، بل يستطيع فقط أن يقتل ويدمر بدمٍ باردٍ! أو كما يقول فروم «لقد كان الخطر الذي يداهمنا في الماضي هو أن نكون عبيداً، أما الخطرُ الذي سيواجهنا في المستقبل هو أن نصبح آلاتٍ، والحق أن الآلات لا تثور.. ولا يمكن أن تحيا، وأن تظل سويّةً، فالإنسان الآلة يصبح مُشوّهاً، وسوف يدمر عالمه بنفسه، لأنه لا يستطيع تحمل أي قدرٍ من الملل الذي ينشأ عن حياةٍ عديمة المعنى»[3].

[1]- المرجع السابق: ص 97.
[2]- حسن حماد: الاغتراب عند إريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٩.
[3]- Fromm (Erich): The Sane Society, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1962, P. 360.

النظريّة النقديّة للتكنولوجيا

هل غدت الديمقراطية الغربية محضَ وهمٍ؟

آندرو فينبيرغ Andrew Feenberg [*]

تهدفُ هذه المقالة للفيلسوف الأميركي آندرو فينبيرغ إلى تلخيص الأفكار الرئيسية الواردة في النظرية النقدية حول التكنولوجيا، وترمي إلى إظهار صلتها بمصدريْها: النظرية النقدية التي تبنّتها مدرسة فرانكفورت، والجهود الأولية في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا. ومن أبرز الأفكار التي تطرق إليها الباحث هي تلك التي تتناولُ تحديد النظرية الفاعلية البشرية من قِبل المنظومة التكنوقراطية المهيمنة على المجتمعات المعاصرة. ويخلص الباحث من طرحه هنا إلى أنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا تعتبر أنّ التكنولوجيا ليست عديمة الأهميّة ولكنّها تفتقد للشمولية، وفي الوقت نفسه تطرحُ نظريةً صريحةً حول التدخُّلات الديمقراطية في الميدان التكنولوجي.

المحرر

اِستجابت دراسات العلم والتكنولوجيا في السنوات الأخيرة إلى ظهور المشاركة العامة في تحديد السياسة التكنولوجية، واقتربت أكثر من دائرة اهتمام النظرية النقدية حول التكنولوجيا[2].

ما زالت النظرية النقدية حول التكنولوجيا تتميّزُ عن أغلب مساهمات دراسات العلم والتكنولوجيا، وذلك عبر تأكيدها على مواضيع محدّدةٍ مستقاةٍ من مدرسة فرانكفورت، خصوصاً

*- فيلسوفٌ وباحثٌ أميركي ومديرُ مختبر التواصل والتكنولوجيا التطبيقية، وصاحب الكرسي البحثي لفلسفة التكنولوجيا في جامعة سايمون فرايزر في كندا. حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1973 من جامعة كاليفورنيا وقد درّس في العديد من الجامعات المرموقة. يتبوأ حالياً منصب مدير البرامج في الكلية الدولية للفلسفة في باريس. تُرجمت مؤلفاته إلى العديد من اللغات منها التركية، الإيطالية، اليابانية، والبرتغالية.

ـ العنوان الأصلي: A Critical Theory of Technology.

ـ المصدر: Handbook of Science and Technology Studies. Ulrike Felt, Rayvon Fouché, Clark A. Miller, Laurel Smith -Doerr, eds., MIT Press, 2017, pp. 635- 663.

ـ ترجمة: هبة ناصر

[2]- Chilvers, Jason and Matthew Kearnes. 2016. Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics. London and New York: Routledge.

نقد العقلانيّة في الثقافة المعاصرة. وعليه، فإنّها تمدّ جسور الصلة بين هذه الدراسات والنقد الاجتماعي الذي غالباً ما تمّ التغافل عنه. وعليه، كما لا يمكن اعتبار النظرية النقدية بديلاً عن دراسات العلم والتكنولوجيا، فهي دعوةٌ لانفتاح هذه الدراسات على نطاقٍ واسعٍ من النظريات الفلسفيّة والاجتماعية حول الحداثة.

سوف نقومُ أولاً بتصوير العلاقة بين النظرية النقدية حول التكنولوجيا وبعضٍ من أبرز العلماء والإبداعات المنهجية في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا. بعد ذلك، سوف نَشرعُ في توضيح التحفّظات المهمة المتعلقة بمفهوم التناغم الذي كان تاريخياً موضع اهتمامٍ رئيسيٍّ في دراسات العلم والتكنولوجيا. بعدها، سوف ننطلقُ في تفسير المفاهيم الرئيسية والطرقِ التي تتبّعها النظرية النقدية حول التكنولوجيا ونناقش تداعياتها السياسية. أمّا في الختام، فسوف نُظهر كيف تُحلِّل النظرية إحدى الحالات الدراسية المثيرة للاهتمام في ميدان دراسات العلم والتكنولوجيا.

تصوير النظرية النقدية حول التكنولوجيا

قبل أن تندرج دراسات العلم والتكنولوجيا بشكلٍ رسميٍّ في مجال البحث العلمي، نُسبت الدراسة الاجتماعية للتكنولوجيا إلى الماركسية والبراغماتية وفلسفة الظواهر وفقاً لهايدغر ونظريات الحداثة المختلفة، وقد تولّت هذه النظريات الواسعة والتخمينية في أغلب الأحيان استكشافَ العلاقة بين التكنولوجيا والمجتمع. سعت هذه النظريات لفهم الميزة الخاصة بالحداثة على ضوء الثورات العلميّة والتكنولوجية والانطلاق بناءً على ذلك في تفسير المساوئ الكثيرة للحداثة خصوصاً تراجُع الفاعلية البشرية في مجتمعٍ أصبح ذا سمةٍ تكنولوجيّة. أضحت المواضيع مألوفةً الآن: التكنوقراطية، استبداد الخبرة، إبدال الحكمة بالمعرفة والمعرفةِ بالمعلومات، النظر إلى الكائن البشري والمجتمع كمنظومات وظيفيّةٍ معقَّدة، خلّو الحياة المعاصرة من المعنى، زوال الإنسان، وما إلى ذلك. أما التكنولوجيا، فإنّها تضيعُ بحدٍّ ذاتها في أوساط هذه المخاوف الكثيرة.

نجحت دراساتُ العلم والتكنولوجيا بشكلٍ كبيرٍ في إقصاء هذه المقاربات المتنافسة، ووضع دراسة الحالات الإفرادية للتكنولوجيات الفعلية مكانها. في يومنا الحالي، يستندُ القليلون فقط إلى مامفورد (Mumford) أو ديوي (Dewey) أو هايدغر (Heidegger) أو ماركوزه (Marcuse) لنيل المعرفة المعمّقة بالتكنولوجيا. ولكن حينما وجّهت دراسات العلم والتكنولوجيا اهتمامها إلى دراسة الحالات الإفرادية باستخدام مناهجَ متجذِّرةٍ في الأنماط الفكرية الأخرى، أصبحت تُركِّز بوتيرةٍ أقلّ وبطموحٍ أخفَّ على المخاوف الاجتماعية والسياسية الأعم. تهتمُّ هذه المقالة بشكلٍ خاصٍّ بتضاؤل التأكيدِ على اهتمام منظِّري الحداثة بالتناقض بين الفاعلية السياسية والعقلانيّة التكنوقراطيّة.

يعودُ هذا الامتناع عن الدخول في الميدان السياسي إلى ما أطلق عليه وايبي بيجكر(Wiebe Bijker) «الانعطاف نحو الأكاديمية» الذي اعتُبر ضرورياً من أجل إرساء دراسات العلم التكنولوجي كعلمٍ اجتماعيٍّ[1]. بالطبع، لم يسلك الجميع الانعطاف الشهير ولكنّ الميدان امتاز بالامتناع عن الجدال السياسي ما شكّل متاعبَ لمناصري الفكر النقدي السابق. تكلّم لانغدون ونِير(Langdon Winner) بالنيابة عنهم في مقالة تحت عنوان مهم: «الصندوق الأسود الفارغ: البنّائية الاجتماعية وفلسفة التكنولوجيا»[2]. أما أنا، فقد قدّمتُ ردّاً مختلفاً عبر مراجعة النظرية النقدية بُغية استيعاب المبتكرات المنهجية لدراسات العلم التكنولوجي[3]. بدلاً من دعوة هذه الدراسات لتبنّي الروح النقدية، تبنّيتُ مناهضة كلٍّ من الحتمية والوضعية في دراسات العلم التكنولوجي من أجل دعم النظرية النقدية للتكنولوجيا.

اتّسعت دائرة اهتمام دراسات العلم التكنولوجي بالتزامن مع تسبُّب الجدالات المنتشرة حول العناية الطبية والشبكة العنكبوتية والبيئة بإدخال التكنولوجيا في العديد من الأبعاد المختلفة للحياة السياسية المعاصرة. وعليه، أصبحت دراسات العلم التكنولوجي سياسيةً ولكنّها تمتلك أحياناً مفهوماً غير مُقنعٍ عن السياسة[4]. أثّرت نظرية شبكة الفواعل وجهود شيلا جاسانوف (Sheila Jasanoff) وبراين واين (Brian Wayne) وكثيرون غيرهم بشكلٍ كبيرٍ على محاولات دراسات العلم والتكنولوجيا الرامية إلى فهم سياسة التكنولوجيا[5]. تتحدّى الدراساتُ عن المنتديات

[1]- Bijker, Wiebe. 1995. Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Socio-technical Change. Cambridge, Mass.: MIT Press.

[2]- Winner, Langdon.1993. “Upon opening the black box and finding it empty: Social constructivism and the philosophy of technology”. Science, Technology, & Human Values 18 (3): 365–368.

[3]- Feenberg, Andrew. 1991. Critical Theory of Technology. Oxford: University Press.

[4]- Brown, Mark. 2015. “Politicizing Science: Conceptions of Politics in Science and Technology Studies.” Social Studies of Science 45 (1): 330- and Soneryd, Linda. 2016. “Technologies of Participation and the Making of Technologized Futures. “In Remaking Participation: Science, Environment and Emergent Publics, 144161-. London and New York: Routledge.

[5]- -Latour, Bruno and Peter Weibel. 2005. Making Things Public: Atmospheres of Democracy. Cambridge, MA: MIT Press.

-Jasanoff, Sheila. 2004. “The Idiom of Co-Production.” In States of Knowledge: The Co-Production of Science and Social Order, 112-. London: Routledge.

-Wynne, Brian. 2011. Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making. London and Washington D.C.: Earthscan.

المختلطة والإنتاج المشترك الفهم الضيّق للديمقراطية السائد في الفلسفة والنظرية السياسية[1]، وقد أدرك بعض الباحثين في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا المقاربات المسيَّسة للغاية التي يُفضِّلها العالم النامي خصوصاً أمريكا اللاتينية[2]. ولكن كيف يمُكن للإنجازات السابقة لدراسات العلم والتكنولوجيا -التي تظهر في العديد من الدراسات الباهرة- أن تُحفظ في إطار التحقيقات المشحونة سياسياً حول القضايا الجدلية؟ يُثيرُ هذا الأمر إشكالات لأسباب متجذِّرةٍ في دراسات العلم والتكنولوجيا، وسوف نطرح وسيلةً لحلّ تلك الإشكالات في هذه المقالة.

تستندُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على دراسات العلم والتكنولوجيا في وضع القضايا ضمن إطار نقد مدرسة فرانكفورت للحداثة. أقدم الماركسيون الألمان في سنوات العشرينيات والثلاثينيات على تطوير النظرية النقدية، وكان أشهرهم ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، ثيودور أدورنو (Theodor Adorno)، هربرت ماركوزي (Herbert Marcuse)، ووالتر بنجامين (Walter Benjamin). تأثّر هؤلاء بجورج لوكاكس (George Lukács) الذي يصفُ مفهومه عن «التشيُّؤ» اختزالَ العلاقات الاجتماعية المعقَّدة والديناميكية في تفاعلات بين الأشياء (الاجتماعية) هي محكومة ظاهرياً بالقانون[3]. يحتجّ لوكاكس بأنّ التشيُّؤ يُصوِّر أعضاءَ المجتمع كأفرادٍ معزولين، وهكذا لا يستطيعون تغيير قوانين الحياة الاجتماعية، بل استخدامها فقط كقاعدة للتلاعبات التقنية. تقدّمت مدرسة فرانكفورت على هذا المسار النقدي، وأزالت الغموض عن المؤسسات التشيُّئيّة، وفتحت المجال أمام احتمالاتٍ نقديّة يحول دونها اللجوء المغرض إلى القوانين الاجتماعية والاقتصادية. منذ الأربعينيات فصاعداً، تنامى تركيز أعضاء مدرسة فرانكفورت على انهيار كُلٍّ من الثقافة البرجوازية والحركة الشعبية في وجه الثقافة الجماهيرية (Mass Culture) والفاشية.

---

[1]- -Chilvers and Kearnes, 2016.
-Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. Acting in an Uncertain World. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press.
-Jasanoff, 2004.
[2]--Dagnino, Renato. 2008. Neutralidade da Ciência e Determinismo Tecnológico. Campinas: Editora Unicamp.
-Kreimer, Pablo, Hernán Thomas, Patricia Rossini, and Alberto Lalouf, eds. 2004. Producción y uso social e conocimientos. Estudios Sociales de la ciencia y la tecnología en América Latina. Quilmès: UNQ, Bernal.
-Rajão, Raoni, Ricardo B. Duque and Rahul De' (eds). 2014. "Voices from within and Outside the South—Defying STS Epistemologies. Boundaries, and Theories". Special issue of Science, Technology, & Human Values.
[3]- Lukács, Georg. 1971. History and Class Consciousness. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: MIT Press.

أدخلت الأيديولوجية الليبرالية السائدة التي صبغت فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الادّعاءات التكنوقراطية إلى واجهة الخطاب العام. وتمّ تبرير الترتيبات الاجتماعية بالاستناد إلى طابعها العقلائي بينما رُفضت المعارضة باعتبارها سخافةً عاطفيّةً. اكتسب ماركوزي شهرةً في الستينيات بعد أن نال هجومه على الليبرالية نجاحاً شعبياً، وقد أثّر كتابه الصادر عام 1964 «الإنسان ذو البعد الواحد» بشكلٍ كبيرٍ على اليسار الجديد. تطابق نقده للمجتمع الأميركي كمنظومة مندمجة للغاية يحكمها «المنطق التكنولوجي» مع اهتمامات الشباب في العالم الرأسمالي المتقدِّم. لم تُدرس التفاصيل التقنية لنظريّة ماركوزي حول التكنولوجيا بشكلٍ واسعٍ أو تُفهم آنذاك، ولكنّها تحظى اليوم بأهميّةٍ مفاجئة. لم يقتصر ماركوزي على الادّعاء بأنّ القوى الاجتماعيّة الرأسماليّة هي التي صاغت التكنولوجيا وسيطرت على تشكيلها، بل احتجّ أيضاً على إمكانية وقوع التغيّر التكنولوجي التقدُّمي تحت تأثير القوى الاجتماعية الأكثر إنسانيةً.

أدّى مفهوم ماركوزي عن «المنطق التكنولوجي» كأيديولوجيةٍ مانحة للشرعيّة إلى تطوير المفاهيم الماركسية التي سبقتْ منطق السوق. تبدو الحياة الاجتماعية في زمننا الحالي بشكلٍ متنامٍ غير معتمدةٍ على العلم والتكنولوجيا فقط، بل تعكسُ أيضاً العمليات العلمية والتقنية. يُقال بأنّ الفاعلية منطقيّةٌ وتستحق الاحترام في جميع ميادين الحياة الاجتماعية. وعليه، يؤدّي المنطق دور المبرِّر للكثير من أنواع التغيير الاجتماعي. يستمدّ «شعار الفاعلية» القوة من هذه الصلة على الرغم من أنّ لديه نتائج كارثيّة على بعض المتأثرين[1]. تُنتزع أسلحة هذا النقد حتّى قبل نهوضه إذ تُوجّه إليه التهمة الشاملة باللاعقلانيّة، فمن يجرؤ على التشكيك بشموليّة العلم وحياديّته ومساهمته المستمرة؟ وعليه، يَسهلُ عدم الاكتراث بـ«اللاعقلانيّين الرومنسيِّين» نظراً إلى النجاح الساحق للعلم والتكنولوجيا المعاصِرَيْن.

يُلخِّص نموذج ماركوزي عن النظرية النقدية المضمونَ الجوهري الوارد في مفهوم لوكاكس حول التشيُّؤ، أي المفهوم الذي يُفيدُ بأنّ الرأسمالية تفرضُ ثقافةً عقليّةً تمنحُ الامتياز للتلاعب التقنيّ على جميع الصلات الأخرى بالحقيقة. تحصرُ هذه الثقافة الفهمَ والحياة البشرية ليتطابقا مع لوازم المنظومة الاقتصاديّة وبالتالي تُحدِّد الرأسماليّة هيئة التفاعل والتجربة الاجتماعية. يدّعي ماركوزي أنّه «حينما يتّخذ العلم التطبيقي الشكل العام للإنتاج المادي فإنّه يُطوِّقُ ثقافةً برمّتها ويُقدِّم شموليةً تاريخيّةً، أي 'عالماً'»[2].

[1]- Alexander, Jennifer. 2008. The Mantra of Efficiency: From Waterwheel to Social Control. Baltimore: Johns Hopkins.

[2]- Marcuse, Herbert. 1964. One-Dimensional Man. Boston: Beacon Press.

اتّباعاً لهذه المقاربة، تُحدِّد النظرية النقدية للتكنولوجيا التحيُّز الضمنيّ الوارد في الحلول «الفعّالة» للمشاكل الاجتماعية والتقنية، ولكنّها تختلفُ بشكلٍ كبيرٍ عن المؤلّفات السابقة لماركوزي ولوكاكس. تتمثّلُ النقلة الكبرى للنظرية النقدية للتكنولوجيا في الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لدراسات العلم والتكنولوجيا لدى الإسهاب حول الموضوعات التي تتناولها الأنماط السابقة.

كالمنظّرين حول الحداثة، اعترضت دراسات العلم والتكنولوجيا على الأيديولوجيا التكنوقراطيّة، ولكنّها لم تتبنّ النقد الفلسفي الشامل. تبنّى منهج دراسة الحالة الأدلة التجريبية لهدم الافتراضات الوضعيّة والحتميّة التي تُشكِّل أساس الاحتفاء الليبرالي بالمجتمع العقلائي. تتمثّلُ الافتراضات الرئيسيّة البديلة التي يُقدّمها الفكر الاجتماعي البنّائي بالفاعِلين، التحديد الناقص، المرونة التحليلية، والإتمام. على الرغم من أنّها طُرحت بُغية تفسير حالات محدّدة إلا أنّ هذه الافتراضات تستطيعُ تقديمَ الدعم للنقد الموجّه إلى التعبئة الأيديولوجية لمفهوم العقلانية. تضمُّ النظريّة النقديّة للتكنولوجيا هذه الافتراضات بالإضافة إلى مفاهيم البرمجة والتفويض والإنتاج المشترَك التي تُستخرج من نظرية شبكة الفواعل. مع ذلك، تستفهمُ النظرية النقدية للتكنولوجيا عن أكثر الاستنتاجات تطرُّفاً التي يُقدّمها المنظّرون في مجال دراسات العلم والتكنولوجيا كالتعامل المتناغم مع أصحاب النقاش في الجدليات التكنولوجية والتناغم بين البشر وغير البشر. سوف تُفصِّل الأقسام التالية: متى تعتمدُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على نظريات دراسات العلم والتكنولوجيا ومناهجها ومتى تنفصلُ عنها؟

مساهمات البنّائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل

تطبيقُ مناهج البنّائية الاجتماعية على تكنولوجيات محدَّدة هو أمرٌ مُثمرٌ ويمنع الرجوع الأيديولوجي إلى تبريرات شبه عقلانيّة، وذلك عبر إظهار تدخُّلٍ العوامل الاجتماعية في القرارات التي تؤدّي إلى «الإتمام» أو النجاح في إنجاز تصميمٍ معيّن. يحتجُّ هذا النمط من البنّائية الاجتماعية على أنّ فهم المشاكل التقنية يعتمدُ على تفسير المجموعات الاجتماعية أو «الفاعلين». غالباً ما تتضمّن المراحل الأولى من تطوُّر الأداة تعدُّديةً في الفاعلين مع تفسيرات مختلفة عن طبيعة المشكلة التي ينبغي حلُّها. قد تنسبُ مجموعاتٌ اجتماعيةٌ مختلفةٌ أهدافاً متباينةً إلى أدواتٍ متشابهةٍ أساساً من المنظور التقني، وتنشأ القرارات حول التصميم من هذه التعيينات.

أحد أكثر الأمثلة المذكورة في هذه المقاربة هو المثال الذي يُقدِّمه تريفور بينش ووايبي بيجكر عن التاريخ المبكِّر للدراجة الهوائية. يُقدِّم الباحثان نوعين متنافسَيْن من الدراجات الهوائية في الأيام الأولى لتصميم الدراجات: الدراجة السريعة ذات العجلة الأمامية الكبيرة والعجلة الخلفية

الصغيرة، والدراجة الأقل سُرعةً مع عجلتين بالحجم نفسه. في يومنا الحالي، تبدو الدراجات من النوع الأول أسلافاً بدائيّةً بالنسبة للدراجات التي نركبها حالياً، ولكن هذا التصميم كان يُناسب في وقته مجموعةً محدّدةً من المستخدِمين. يقترحُ بينش وبيجكر معالجةً «متناغمةً» للتصميمَيْن الرئيسيَّيْن تأخذ بعين الاعتبار معناهما الاجتماعي المعاصر بدلاً من النظر إليهما على ضوء ترتيبٍ زمنيٍ متخيَّلٍ.

طُرح «مبدأ التناغم» بشكلٍ أوليٍّ لتوجيه دراسة الجدل العلمي إلى معالجةٍ عادلة لكلٍّ من الرابحين والخاسرين. وعليه، اقتضى الأمر رفض الإسناد المعهود للمنطق الأعلى إلى الرابح وبدلاً من ذلك تقييم الغايات المختلطة والافتراضات المريبة الواردة في جميع جهات الجدلية. اقتضى «مبدأ التناغم» البنّائي في تطبيقه على التكنولوجيا نظرةً متوازنةً تجاه التصميمات المتنوّعة المتنافسة منذ البداية والتي لم يكن أيٌّ منها أفضل في نظر المعاصرين.

لقيت تصميماتُ الدراجات الهوائية التي درسها بينش وبيجكر استحسانَ فاعلين مُختلفين، فالدراجات ذات العجلات الأمامية العالية نالت إعجاب الشباب الذين يحبّون التسابق، بينما فضّل العوام الذين يستخدمون الدراجات كوسيلةٍ للتنقُّل التصميم العادي. كانت معظم قطع الدراجتين متشابهة وبدا التصميمان كدراجةٍ هوائيّةٍ ولكنّهما كانا في الواقع تكنولوجيتين مختلفتين فُهمتا بطريقةٍ متفاوتةٍ من قِبل الفئات الاجتماعيّة المختلفة. في النهاية، ومن خلال التجديد، ساد النموذج الآمن. لم يكن نجاحه عائداً إلى أفضليّة تقنية مُطلقة بل إلى تطوُّرات تاريخيّة طارئة. حُدّدت النتيجة عبر اعتبارات تقنية محضة ولا يُمكن فهمها إلا بالالتفات إلى جهود الفاعلين للتحكُّم بعملية التصميم. يفتحُ التحديد التقني للأشياء مجالاً للاختيار الاجتماعي بين تصاميم مختلفة تملكُ وظائف متداخلة، ولكنّها تخدم إحدى الاهتمامات الاجتماعيّة بشكلٍ أفضل. تختصُّ هذه «المرونة التحليليّة» للأشياء ببُعد تفسيري تمّ التغاضي عنه في التفاسير الآليّة المعهودة. وعليه، فإنّ «المجتمع العقلاني» ليس «الطريق الفضلى الوحيدة» بل يتوقّف على القيم والمصالح.

على حدِّ تعبير بينش وبيجكر، فإنّ «التحليلات المختلفة للفئات الاجتماعية حول جوهر الأشياء تؤدّي -عبر سلسلات متباينة من الإشكالات والحلول- إلى المزيد من التطوّرات المختلفة...»[1]. تدورُ نقطتهم الرئيسية حول تأثير البعد الاجتماعي على «جوهر الشيء» بحدّ ذاته لا فقط على العوامل الخارجية كسرعة التنمية أو التوضيب أو الاستعمال. هذا يعني أنّ الإطار ليس أمراً خارجياً عن التكنولوجيا فحسب بل يخترقُ منطقها بالفعل ويُدخِل المقتضيات الاجتماعية في آلية الأداة.

[1]- Pinch and Bijker, 1987, 42.

يُمكن لهذه الحجة أن تدعم الرواية الماركسية حول تطوّر التكنولوجيا الرأسمالية في مقابل الحجج الحتمية لتكنوقراطية ما بعد الحرب. في الواقع، يمُكن ملاحظة شبهٍ مع مقاربة بينش وبيجكر وذلك في مؤلّفات مؤرّخي التكنولوجيا الماركسيين من أمثال هاري برايفرمان (Harry Braverman) وديفيد نوبل(David Noble). أكّدت مدرسة فرانكفورت على الطبيعة الرأسمالية للتكنولوجيا على أساس المصادر الواردة نفسها في مؤلفات ماركس التي أثّرت على هؤلاء الباحثين. على سبيل المثال، يكتبُ أدورنو:

«التكنولوجيا ليست كارثيةً ولكنّ تشابكها مع الظروف الاجتماعية التي تُكبِّلها هو الكارثي... الاهتمام بفوائد الأرباح والهيمنة قد حرّكا مسار التطوُّر التقني فأصبح الآن متطابقاً بشكلٍ فتّاك مع مُستلزمات التحكُّم. لم يُصبح ابتكار وسائل الدمار بالصدفة نموذجاً للنوعية الجديدة من التكنولوجيا. في المقابل، ذبلت إمكانياتها التي تحيدُ عن الهيمنة والمركزية والعنف ضدّ الطبيعة والتي تُتيح إصلاح معظم الخراب الذي تسبّبت التكنولوجيا به فعلياً ومجازياً.»[1]

تُوفِّرُ هذه الحجج جسراً محتملاً بين الماركسيّة والبنّائية. كالبنّائيين، ينسبُ أدورنو تصميم التكنولوجيا إلى الفاعلين الذين يُسيطرون على عملية التصميم. أمّا غيره من الباحثين -كأولئك المذكورين في أعمال برونو لاتور- فإنّهم يُعارضون هذه المقاربة لأنّها تُضفي الإطلاق على المجتمع في الوقت نفسه الذي تجعل فيه التكنولوجيا نسبية. تسعى نظرية شبكة الفواعل وفق صياغة لاتور إلى فصْل البنّائية عمّا يعتبره تأكيداً مفرطاً على النية البشرية. ومن أجل تسليط الضوء على الطبقات الماديّة في الشبكة، تبسطُ نظرية شبكة الفواعل الحجّة البنّائية لتشمل الأشياء المدرَجة في الشبكات التقنية وتحتجُّ لصالح «تناغم» مفهوميٍّ ووظيفيٍّ «بين البشر وغير البشر» يختلفُ عن النموذج الاجتماعي البنّائي للتناغم. يتحقّقُ التناغم في نظرية شبكة الفواعل من خلال طمس الاختلاف بين الأفعال التفسيريّة والمتعمّدة للبشر من جهةٍ والقوى السببيّة للأشياء من جهةٍ أخرى، فيُمنح الاثنان المصطلح الحيادي المتمثِّل بـ«الفاعلية». يرتبطُ الناس والأشخاص معاً في الشبكات ويمُارسون التأثير على الشبكات التي ينتمون إليها. يُؤدِّي مفهومُ «البرنامج» في نظرية شبكة الفواعل دور المفهوم البنّائي حول التفسير ولكن بشرط امتلاك الأشياء للبرامج أيضاً بمعنى أن تلعب دوراً في حياة الشبكة.

تقومُ هذه المقاربة بتفادي الذاتية والنسبية اللّتين تُنسبان أحياناً إلى البنّائية الاجتماعية، ولكنّها تفعل ذلك بطريقةٍ غريبةٍ حيث لا تُعيد تقديم الخصائص الموضوعيّة للأشياء المحدَّدة بالبحث

[1]- Adorno, Theodor. 2000. Introduction to Sociology. Translated by Edmund Jephcott. Cambridge: Polity Press.

العلمي، بل تصفُ أدوارها في الشبكات التي تنتمي إليها. يُجرِّدُ الاختزال الشبيه بهذا البشرَ من جوهرهم ومبادرتهم. ينبغي أن يُفهم البشر والأشياء كفاعلين **أساساً** في الشبكات لا كموضوع ومحمول. إذاً، يُفسَّر الفصل بين الموضوع والمحمول والمعنى والسببية كعمليّةٍ إبستمولوجيّة محظورةٍ تختصُّ بالحداثة ويُسمّيها لاتور «التطهير»[1]. هذه العملية المتأخرة تحجبُ الأهمية التأسيسيّة للحقائق الاجتماعيّة-التقنية الهجينة للشبكات.

بناءً على ذلك، تفترضُ نظرية شبكة الفواعل وجود الهجائن قبل أجزائها. ويُنبّه مفهومها حول «البناء المشترَك» أو «الإنتاج المشترَك» إلى الاعتماد المتبادل بين الفاعلين الإنسانيين والعالَم التقني الذي يُحيطُ بهم. لا يتشكّل الفواعل فقط عبر الروابط الاجتماعية المحضة، ولكنّهم يتكتّلون حول التكنولوجيات التي تدعم التفاعل بين الأعضاء. لا ينبغي منح الأفضليّة للفاعليّة البشريّة على الفاعليّة الشيئيّة. هذه الجدلية -كتلك التي تُقدّمها البنّائية الاجتماعية- تُخرّب الثقة البسيطة بالطابع «المنطقي» المحض للعالم التقنيّ، والذي يظهر الآن على أنّه مسرحٌ ينشط فيه العديد من أصناف الفاعلين على ضوء تشكيلةٍ من «البرامج» المختلفة.

تستندُ النظرية النقدية للتكنولوجيا على البنّائية الاجتماعية لتقديم بديلٍ عن الحتميّة التكنولوجية، وعلى نظرية شبكة الفواعل لفهم شبكات الأفراد والأشياء. تُؤكّدُ المقاربة البنّائية على دور التفسير في تطوير التكنولوجيات، وتستكشفُ نظرية شبكة الفواعل انعكاسات الشبكات التقنية على الهويّات والعوالم. تنسجمُ هذه المفاهيم مع النقد المبكّر لمدرسة فرانكفورت الموجَّه ضدّ العقلانية الخالية من الإطار، والذي يُقدِّم خلفيّةً لمفهوم تحيُّز التكنولوجيا في النظرية النقدية للتكنولوجيا[2]. وعليه، تُجسِّد النظرية النقدية للتكنولوجيا مقاربة مدرسة فرانكفورت عبر تطبيق مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا.

حدود التناغم

أثمرت مناهج البحث البنّائية في دراسات العلم والتكنولوجيا، فقد طرحت أفكاراً جديدةً حول التصميم التكنولوجي وعلاقة الشعوب بالوساطات التقنية التي تربط أعضاءها معاً. هذا تقدّمٌ مهمٌ على النظريات الاجتماعيّة والسياسيّة المعهودة المتجرّدة عن البعد التكنولوجي كلياً أو التي تُبالغُ

[1]- Latour, Bruno. 1993. We Have Never Been Modern. Trans. C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

[2]- -Horkheimer, Max. 1995. “On the Problem of Truth,” in Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings. Translated by G. F. Hunter, M. S. Kramer, and J. Torpey, 177215-. Cambridge, MA: MIT Press.

-Feenberg, Andrew. 2014. The Philosophy of Praxis. London: Verso.

في تقديره بشكلٍ حتميٍّ. مع ذلك، فإنّ الخطوات الأخرى -غير النقد والمنهجية- الرامية إلى تأسيس إبستمولوجيا نسبيّةٍ وشبكةٍ أنطولوجيّةٍ جديدةٍ هي أقلّ إقناعاً. تبرزُ الإشكاليات في المحاولات الرامية إلى تعميم دراسات العلم والتكنولوجيا كنظريةٍ سياسيةٍ تامة. كما شهدنا، فإنّ مبدأيّ التناغم يستلزمان اتّباع المناهج والشروط نفسها لدى معالجة أطراف النزاع ومسألة البشر وغير البشر. يملكُ هذان المبدآن دلالاتٍ سياسيّةٍ متعارضة، فمن ناحيةٍ، يُضعّفان سلطة التكنوقراطية وينحتان مكاناً للمبادرات الديمقراطيةٍ في الميدان التقنيّ، ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّهما يُصعِّبان فهم طبيعة الصراع الاجتماعي في بيئةٍ غير متجانسةٍ كالمجتمع الرأسمالي الحديث.

يُثبت المبدأ البنّائي حول التناغم فاعليته في منح القيمة لمساهمات الأفراد العاديِّين في إعادة تصميم التكنولوجيات الفاسدة أو التي تكونُ محدودةً بشكلٍ غير ضروريٍّ. أحياناً، يتغاضى الخبراء المرتبطون بالمصالح والتقاليد عن الإشكاليات والاحتمالات التي تظهر حينما تنتشر منتوجاتهم بشكلٍ واسع[1]. تنبني قضيّة حماية البيئة بشكلٍ كبيرٍ على حساسيّة المستخدمين والمتأثرين تجاه مستويات التلوُّث التي تُعَدُّ مقبولةً بادئ الأمر من قِبل القطاع التجاري والكوادر المتخصّصة فيه. من خلال الشبكة العنكبوتية، قدّم المستخدمون مساهمةً غير قابلةٍ للإنكار في سبيل تطوير منظومةٍ تكنولوجيةٍ كبرى.

تتضمّنُ بعض هذه التدخلات من القطاع العام تضارباتٍ مهمةٍ مع المؤسّسات القائمة. بالطبع، كان الصراع في المجتمع موضع اهتمامٍ رئيسيٍ للماركسيين من أمثال لوكاكس وماركوزي. أسندت البنّائية الاجتماعية المبكِّرة نقاشها حولَ التكنولوجيا على نوعٍ آخر من الصراع: الجدلية العلمية. يُشكِّلُ هذا الأمر معضلةً في ما يتعلّق بتعميم مناهج دراسات العلم والتكنولوجيا لتنطبق على المجتمع بشكلٍ عام. انفصلت العديد من المحاولات اللاحقة في دراسات العلم والتكنولوجيا لفهم الصراع الاجتماعي عن هذا النموذج الأولي، ولكنّ التناغم البنّائي ما زال مفهوماً مهمًّا يُرجع إليه غالباً. بالنسبة لي، يبدو هذا تناقضاً ذاتياً.

عادةً ما يسيرُ العلماء بصدق ويستندون لإثبات مبتغاهم إلى الأدلة حتّى وإن اختلفوا في تفسيرها، وقد طُرح المبدأ البنّائيّ المتمثِّل بالتناغم تسليماً بهذا الأمر، وكان الغرض من تطبيقه في مجال العلوم الاجتماعيّة التأكُّد من انطباق المناهج نفسها على جميع الجهات المتنازعة مع تفادي معالجةٍ أحاديةِ الجانب للجدليات العلمية. كما ذُكر آنفاً، فإنّ النسبيّة المنهجيّة التي فرضتها المعالجةُ المتناغمة تُعطِّل الميل إلى تمجيد الرابح والتقليل من قيمة ذكاء الخاسر

[1]- Oudshoorn, Nelly and Trevor Pinch (eds.) 2003. How users matter: The co-construction of users and technology. Cambridge MA: MIT Press.

وعقلانيّته (أو العكس، تشويه سمعة الرابح والمغالاة في حقوق الخاسر وعدالته).

على سبيل المثال، لا يمُكن أن يُنسب رفض بريستلي (Priestly) لاكتشاف لافوزيير (Lavoisier) لآلية الاحتراق إلى مجرد التصلُّب بالرأي أو المصلحة الشخصية أو العناد، فينبغي إذاً النظر إلى رأيه على أنّه محاولةٌ عقلانيةٌ للفهم وإن كانت مُخفقةً[1]. للأسف، فإنّ العديد من الجدليات التقنية تختلفُ تماماً عن هذا النموذج حيث يتحيّز غالباً أحد الجانبين أو كلاهما بسبب المصالح الاقتصادية، أو الادّعاءات الكاذبة، أو الهلع غير العقلاني، أو التحيُّز العرقي أو الجنسي، أو فساد الفاعلين في المجال العلمي أو العام. يمُكن لمبدأ التناغم أن يكون مُضلِّلاً في هذا السياق إن تمّ تطبيقه بشكلٍ غير حكيم. يحملُ تطبيقه في حالاتٍ محدّدة خطر تقديم الأعذار لمكائد الفاعلين عديمي الضمير أو للتمييز المنهجي. لا يكون المنهج النسبي موضع فائدة حينما يسودُ الكذب أو التحيُّز[2]. مبدأ التناغم غير متناسب مع صراعات الجدليّة التكنولوجيّة وهو أيضاً معرَّضٌ لخطر حذف الإسنادات العاديّة للمسؤوليّة التي نعتمدُ عليها في الحياة العامة. قد تتحوّل معالجة القرارات السيئة بطريقةٍ عادلةٍ إلى تبريرٍ لأولئك المسؤولين عن اتّخاذ هذه القرارات.

فلننظر إلى حادثة Challenger[3] كما يُفسرّها تريفور بينش وهاري كولينز[4]. ألقى الرأي العام حول الحادثة اللوم على نفاد صبر المدراء في وكالة NASA[5]. هذا التفسير غير المتناغم يتطابق مع أفكارنا العامة حول المسؤولية، ولكن هل هو صحيح؟ لم يُختبر مدى خطورة إطلاق المكوك في الطقس البارد على الرغم من وجود مصدرٍ للقلق حيث أبدى المهندس الموكل بالتحقيق في المشكلة ملاحظات عن دراية. يذكرُ بينش وكولينز أنّ ملاحظاته لقيت التجاهل لا لأنّ الإدارة رفضت الحذر المنطقي، بل لأنّ ملاحظاته لم تُلبِّ «المعايير التقنية السائدة»[6]. نجح مبدأ التناغم ولكن هُزمت المسؤولية. يبقى السؤال حول سبب تفضيل «المعايير التقنية» في هذه الحالة، ولِمَ تمّ تجاهل الملاحظات الخبيرة لمصلحة دليلٍ أدقّ لم يكن متوفّراً؟ هل يمُكن أن ينكسر التناغم على المستوى المعرفي؟ في كثيرٍ من الأحيان، تغلبُ النزعة العلميّة جميع الأدلّة الأخرى حينما تخدمُ مصالح الفاعلين الاجتماعيّين المهيمنين ولكن فقط في تلك الحالة. هذا مثالٌ جيّدٌ عن مفهوم ماركوزي حول

[1]- من أجل حيازة صورة موجزة وواضحة عن مبدأ التناغم في هذه الحالة، يُرجى مراجعة(**Mauskopf (2006)** الصفحة 76.

[2]- كان أنصار حقوق المرأة المنضوون في دراسات العلم والتكنولوجيا أول من لاحظ وجود مشكلةٍ في التناغم. راجع:
Wajcman (2004) وأيضاً 126 صفحة **Micheals (2008)** و**Oreakes and Conway (2010)**.

[3]- اسم مكوكٍ فضائيٍّ أميركيٍّ تحطّم بعد لحظاتٍ من إقلاعه بتاريخ 28 كانون الثاني 1986.

[4]- **Collins and Pinch, 1998.**

[5]- الوكالة الأميركية الوطنية للفضاء والطيران.

[6]- **Ibid., 55.**

«الفكر الأُحادي الأبعاد» الذي يُفضِّل الدقّة الكميّة على المعرفة المستمدَّة من التجربة[1].

تملكُ نظرية شبكة الفواعل مشاكلَ أخرى مع السياسة. أدّت المقاربة الشبكيّة إلى المفهوم المتبنَّى على نحوٍ واسعٍ والمتمثِّل بالإنتاج المشترك للمجتمع والتكنولوجيا، ويتناسبُ هذا المفهوم بشكلٍ جيّدٍ مع فهم الجدليات السياسيّة حول التكنولوجيا، وينطوي على إمكانيّة إحداث انقلابٍ في النظرية السياسية من خلال تركيز الاهتمام على الوساطة التقنية للتنظيم الاجتماعي. ولكنّ برنامج لاتور النظري الطَموح لا يتمتّع بدرجة النجاح نفسها التي تحظى بها المدوّنات المفصّلة للحالات حيث يتمّ تطبيق مفهوم الإنتاج المشترك. كان المقصد من مبدأ تناغم البشر وغير البشر هو توجيه البحث نحو هيكل الشبكات التي تجمعهما. قيل بأنّ هذه الشبكات تُفسِّرُ جميع الكيانات الكبيرة مثل «الدولة»، «الأيديولوجيا»، «الطبقة»، «الثقافة»، «الطبيعة»، و«المصلحة الاقتصادية». ولكنّ النقّاد اتّهموا لاتور بالتحيُّز لصالح المنتصرين في الصراع الدائر حول تعريف الطبيعة لأنّه احتجّ -تماشياً مع التطبيق الجيّد لدراسات العلم والتكنولوجيا- بأنّ الشبكة تُنشئ الطبيعة بمعناها الصحيح. ولكن ماذا إن كانت الطبيعة بهذا المعنى تفريقيةً؟ إلامَ يُمكن للخاسرين في الصراعات حول العرق أو الجنس أن يرجعوا إن لم يكن إلى مساواة «طبيعيةٍ» مبنيّة على تعريفٍ مختلف للطبيعة؟[2] توصّل لاتور في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأنّه قد استرسل في تأكيدٍ ماكيافليٍّ على النجاح.[3]

قدّم لاتور ردوداً على نقّاده في كتاباته حول البيئة، واحتجّ بأنّ الفاعلين يمُكنهم تقديم أدواتٍ جديدةٍ في العالم المأخوذ بعين الاعتبار من قبيل النفايات السامة والضباب الدخاني. إنّ حرية المناقشة لدى إنشاء «المشترك» تضمنُ عدم وقوع الهيمنة الاقتصادية أو التكنوقراطية، وهذه ليست بدايةً سيئةً في سبيل فهم المشاكل البيئية مثل التغيُّر المناخي ولكنّها لا تعودُ بالنفع الكثير كروايةٍ للصراع الواقعي بين المؤكِّدين والمنكرين والفجوات الواقعة في الإدراك الوطني للتوصيات في مجال السياسة العامة حول التغيُّر المناخي التي قدّمتها لجنة الأمم المتّحدة. يُؤدّي رفض لاتور لـ«النقد» والمفاهيم الكبرى في النظرية الاجتماعية إلى تجريده من الوسائل التي يتمُّ من خلالها تناول الاهتمامات والأيديولوجيات في المواقف التقريرية حول القضايا. ولكن من دون الوصول إلى هذه المقولات، لا يُمكن للبحث أن يتناول النظرة الرئيسية لمدرسة فرانكفورت، أي دور الرأسمالية في التعميم الثقافي للعقلانية. بالفعل، من الواضح أنّ المفاهيم الماركسية القديمة

---

[1]- دخلتُ في جدال حول هذا الادّعاء مع Feenberg (2006)، Kochan (2006)، وCollins and Pinch (2007).

[2]- Radder, Hans. 1996. In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology. Albany: SUNY Press. 111--112.

[3]- Latour, Bruno. 2013. An Inquiry into the Modes of Existence. Trans. C. Porter. Cambridge MA: Harvard University Press. 64.

المتمثِّلة بالمصلحة والأيديولوجيا تلعبُ دورها حينما يقومُ الزعماء في مجال الطاقة من أمثال الأخوة كوتش (Koch) بتعبئة مليار دولار أو أكثر لدعم إنكار التغيُّر المناخي ومساندة المرشّحين السياسيين من ذوي السياسات التي تحمي محفظاتهم المالية[4].

في أحد مؤلّفاته المبكرة، طرح لاتور مصطلح « البرنامج المضاد» للدلالة على البعد المتضارب لشبكاته[2]. تُقدِّمُ النظرية النقدية للتكنولوجيا مبدأً جديداً للتناغم يستندُ إلى هذا المفهوم. لقد طرحتُ ما أسمّيه «تناغم البرنامج والبرنامج المضاد» لتفادي أي تحيُّزٍ لصالح الفاعل المهيمن في الشبكة[3]. تصوغُ البرامجُ المتطابقةُ مع نيّات الفاعلين مجموعاتٍ جزئيّةً من العناصر المترابطة التي تجتمعُ في الشبكة. حينما يتصارعُ الفاعلون، قد تُظهر البرامج المختلفة عناصرَ متباينةً، وعلى سبيل المثال، المصنع ذاته الذي يبدو لمدرائه وحدةً اقتصاديةً قد يراه جيرانه على أنّه مصدرٌ للتلوُّث. ينتمي المدراء والجيران إلى شبكة المصنع نفسه ولكن تتجلّى علاقاتهما المختلفة بالمصنع في برامج مختلفةٍ، مثلاً: في خطةٍ تجاريّةٍ أو دعوًى قضائيةٍ.

تحتجُّ النظريّة النقديّة للتكنولوجيا لصالح تطبيقِ تمييزيٍّ لمبدأي التناغم المتمثِّلَيْن بالبنّائية الاجتماعية ونظرية شبكة الفواعل، وترفضُ المذهبَ التجريبي والفردانيّة المنهجية. هذا لا يستلزمُ عودةً إلى مذهبي الواقعية والإنسانية ما قبل البنّائية ولكنّه يفتحُ جسراً لاسترداد الأفكار الرئيسيّة للفكر الاجتماعي، وهي أفكارٌ تُساعدُ في فهم التوتّرات بين الأفراد والمجتمع الذي تمّ إضفاء العقلانيّة عليه.

مع تقدُّم دراسات العلم والتكنولوجيا عبر السنين، تعاملت هذه الدراسات بشكلٍ متنامٍ مع قضايا حساسةٍ من الناحية السياسية. نادراً ما يتمّ التصدّي لمشاكل التناغم بشكلٍ مباشر. مع ذلك، تُترك المقتضيات الصارمة للنزاعات المنهجية المبكرة ويتمّ تطبيق المناهج والأفكار النافعة، بالإضافة إلى الأفكار المستقاة من العديد من الميادين. النتيجة واعدةٌ، وتستطيعُ دراسات العلم والتكنولوجيا تقديمَ الكثير من المساهمات في فهم السياسة المعاصرة. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي محاولةٌ لطرح إطارٍ نظريٍ محتملٍ لهذه التشكيلة المنهجية.

[4]- Rich, Frank. “The Billionaires Bankrolling the Tea Party.” The New York Times 28 Aug. 2010. Web.
[2]- Latour, Bruno. 1992. “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts.” In Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change, edited by Wiebe Bijker, and John Law. Cambridge, Mass: MIT Press. 251--252.
[3]- Feenberg, Andrew. 1999. Questioning Technology. New York: Routledge. 116--119.

المواطنية التقنية

تتّفقُ النظرية النقديّة مع نظريّة شبكة الفواعل في الاعتقاد باستحالة النظر إلى الفردانيّة بشكلٍ مستقلٍّ عن الأشخاص والأشياء الأخرى. وعليه، لا فائدة من الحديث عن الوعي المحض من دون مساندة مادية. ينبثق الفرد من «الشبكة» المؤلّفة من العائلة وبيئتها المادية والثقافية ومن ثمّ يُصبح مرتَهناً على الدوام بأدوارها في الشبكات التي تنتمي العائلة إليها. ولكن حينما يتشكّل الفرد فإنّه يُحافظ على هويته مع انتقاله من شبكة إلى أخرى ولا يُمكن أن يذوب في أدوارها. يُشكِّل الثبات النسبي للفردانية قاعدة المؤهلات التأمُّلية التي تمُكّن الفرد من إبعاد نفسه عن الشبكات التي يُشارك فيها وانتقادها.

تهتمّ النظرية النقدية للتكنولوجيا بالتهديد الذي تُشكِّله مزاعم التكنوقراطية على القدرة النقدية للفرد، فادّعاءات العقلانية التقنية تُجرِّد العقلانية التأمُّلية من سلاحها. وفقاً لمدرسة فرانكفورت، تُعدُّ الفردانية إنجازاً تاريخياً. عمّمت الثقافة البرجوازية القدرة على الفكر المستقل إلى درجةٍ غير مسبوقة. هذه هي قاعدة الفاعلية الشخصية والسياسية، والقوة على تحديد الهوية الفردية وتنمية المصالح الذاتية. بالمبدأ، رمت الثورة الاشتراكية إلى توسعة هذه القدرة لتشمل كلّ إنسان، ولكن تبيّن في القرن العشرين أنّ الفردانية تنتمي إلى مرحلةٍ وجيزةٍ للغاية بين المجتمعات، حيث يُغمر الفكر المستقل إما عبر التقاليد أو الامتثال الديني أو إضفاء الشرعية التكنوقراطية على المجتمع ككلّ.

أسّس مفهوم الفردانية التابع لمدرسة فرانكفورت نقداً للعقلانية المتجسِّدة التي يتنامى تنظيمها للحياة الاجتماعية في المجتمعات المتقدِّمة. يشهدُ تدمير الفردانية على بروز السيطرة التكنولوجية حيث حُكم على عامة الشعب بالامتثال المستسلِم، بينما حافظت أقليةٌ فقط على استقلالها الذهني عبر النقد النظري والفني[1]. وتأخذُ النظرية النقدية للتكنولوجيا هذا المنظور النقدي في حقبةٍ تاريخيةٍ مختلفةٍ، حيث ظهرت مقاومة التسلُّط التكنولوجي بأشكالٍ جديدةٍ.

في السنوات الأخيرة، رأينا كيف اتّسعت رقعة هذا الجدال والنشاط العام لتشمل القضايا التكنولوجية التي كانت تُعدُّ سابقاً خارج حدود المناقشة. ومع اتساع المجال العام، ظهرت أشكالٌ جديدةٌ من الفاعليّة التقنية، وقد أنتج هذا ما أسماه ديفيد هيس (David Hess) «صراعات الأدوات»، وهي الصراعات الدائرة حول كيفية تشكيل التكنولوجيات لخدمة مصالحَ ومفاهيمَ مختلفةٍ حول

[1]- Marcuse, Herbert. 2001. "The Individual in the Great Society." In: Towards a Critical Theory of Society, edited by Douglas Kellner. New York: Routledge., 69--74.

الحياة الطيبة[1]. تكمنُ طبيعة هذه النزاعات في قلب هذا القسم، ويطرحُ انتشارها أسئلةً جديدةً حول التكنولوجيا والديمقراطية. هل أصبحنا مواطنين تكنولوجيين؟ وبشكلٍ أدق، هل يوجد شيءٌ يُمكن أن نسمّيه الفاعلية السياسية في الميدان التقني؟ وإن وُجد، فما هي علاقته بالخبرة التقنية والفاعلية السياسية التقليدية؟[2]

الفاعلية بالمعنى الذي أستخدمه ليست خاضعةً للتفضيلات الاعتباطيّة، بل هي متجذّرةٌ في التجربة التي تُتيحها أوضاعٌ اجتماعيّةٌ محدّدةٌ. تُثيرُ المنظومات التقنية ما أسمّيه مصالح المشاركين حيث تضمّ هذه المنظومات الأفرادَ في شبكات تربطهم بأدوارٍ متنوعة مثل مستخدمي التكنولوجيا أو مُشيِّديها أو حتّى ضحايا آثارها الجانبية غير المتوقَّعة، وعليه فإنّ المصالح تتدفّقُ من هذه الأدوار حيث يستطيعُ الأفراد إدراكها.

يكتشفُ سائقو السيارات أنّهم أصبحوا يهتمون بسلوك الطرقات الأفضل، وأنّهم لم يكونوا يكترثون بذلك قبل الانضمام إلى شبكة سائقي السيارات. كذلك، يكتشف ضحايا التلوُّث أنّهم يريدون الهواء النقيّ وأنّ الفكرة لم تكن لتخطر في أذهانهم لو أنّهم لم يعانوا مع أولادهم من المشاكل التنفُّسية التي يتسبّب بها أولئك السائقون. يشترك السائقون والمتضرّرون والسيارات في تشكيل شبكة ينتمي إليها الجميع وهذا الأمر بحدّ ذاته يُبرز بعض المصالح التي كانت لتبقى لولا ذلك خاملةً أو غير متحقِّقةٍ على الإطلاق.

حينما ينخرطُ الأفراد في إحدى الشبكات، لا يكتسبون مصالح جديدةً فحسب، بل يُحرزون في بعض الحالات معرفةً بالشبكة ونفوذاً محتملاً على نموّها. تختلفُ هذه المعرفة والقوة الداخلية عمّا يمتلكه الأفراد الذين لا تربطهم صلةٌ بالشبكة. حتّى من دون المعرفة الخبيرة، يستطيعُ الأفرادُ الداخليون تحديدَ المشاكل ونقاط الضعف ويمتلكون القاعدة لتغيير رموز التصميم التي تصيغ الأشياء المضمومة إلى الشبكة. هذا هو الإنتاج المشترك الواعي: التفاعل المتبادل بين عناصر الشبكة والرموز التي تُحدِّد الأدوار والتصاميم.

في النظرية النقدية للتكنولوجيا، تُسمّى أفعال المواطنين المتورطين في نزاعات حول التكنولوجيا بـ«التدخُّلات الديمقراطية». معظم هذه التدخلات هي «لاحقة» (a posteriori) أي إنّها تتحقّق

[1]- Hess, David. 2007. Alternative Pathways in Science and Industry: Activism, Innovation and the Environment in an Era of Globalization. Cambridge: MIT Press.

[2]- بما أنّه تمّ تطبيق الفاعلية على أمور واقعة تحت نفوذ نظرية شبكة الفواعل، يلزم إجراء توضيحٍ أوليٍّ للمصطلح الذي أستخدمه. لا أعني من خلال «الفاعلية» أيّ نشاط-سواءً أكانَ صادراً عن الأشخاص أم الأشياء- ولديه تأثيرٌ على شبكةٍ ما. سوف ألتزم بالمعنى المعهود للفاعلية السياسية الذي يُفيد القدرة على تنفيذ أفعالٍ مقصودةٍ لديها أثرٌ عام.

لاحقاً وبعد إدخال التكنولوجيات في القطاع العام. هناك العديد من الأمثلة المعاصرة كالجدل حول التلوُّث أو العلاجات الطبية ما يؤدّي إلى جلسات استماعٍ ودعاوى قضائيّة ومقاطعات، وغالباً ما تؤدّي هذه الخلافات إلى تغيّر القواعد والممارسات. أما النمط الثاني من التدخُّل وهو الإدخال الإبداعي للتكنولوجيا فإنّه يتضمّن تقطيع أو إعادة إختراع الأدوات من قِبل مستخدميها من أجل تلبية المتطلبات غير المتوقَّعة، وقد لعب هذا النمط دوراً مهماً في تقدُّم الإنترنت[1]. أما النمط الثالث من التدخُّل، فيمكن تسميته «بالسابق على التجربة» (a priori) لأنّه يتضمن العمل قبل إدخال التكنولوجيات. يأخذُ هذا النمط شكلين رئيسيين: المشاركة العامة في «هيئة المحلَّفين المؤلفة من المواطنين» أو «المنتديات المختلطة» من أجل تقييم المبتكرات المقترحة والتعاون في عملية التصميم. في هذه الحالات، تحثُّ السلطات الأفرادَ على المشاركة بدلاً من الدخول في حوارٍ لاحقٍ مثيرٍ للنزاع[2].

التمييز والنقل

يطرحُ مفهوم المواطنيّة التقنية أسئلةً حول دور الخبرة. يتدخّلُ الأفراد العاديون في القرارات التقنية على قاعدة التجربة اليومية بدلاً من إتقان أحد الحقول المعرفية التقنية. أما الخبراء، فإنّهم يملكون المهارة وهم مؤهّلون لتطبيق القرارات التقنية على نحوٍ لا يستطيعه أغلب العوام. ينبغي التوفيق بطريقةٍ ما بين ادّعاءات كلٍّ من التجربة والحقول المعرفية التقنية في عملية التصميم، علماً بأنّ المعضلة تبدو غير قابلةٍ للحل من المنظور الضيّق المتصلّب. في العالم الواقعي للتكنولوجيا، يُعدّ الحوار غير المعترف به بشكلٍ كبيرٍ بين العامي والخبير ميزةً طبيعيةً لعملية اتّخاذ القرار التقني وتحتاج للمزيد من التطوير[3].

ولكن إذا امتلكنا انطباعاً مختلفاً وخشينا من الخبرة المتعجرفة والتجربة غير العقلانية، فإنّ هذا ناشئٌ عن وضعٍ تاريخيٍ فريد نشأ خلال القرن التاسع عشر. قبل ذلك الزمن، كانت المفاوضات بين الحرفيِّين والمجتمعات الواقعة تحت سيطرة السلطات القضائية تُساهم في تنظيم المظاهر الخارجية المؤذية للإنتاج. جسّد قانون السوابق القضائية الحكمة المتراكمة للتجربة حال تطبيقها

[1]- Abbate, Janet. 1999. Inventing the Internet. Cambridge, MIT Press.

[2]- Callon, Michel, Pierre Lascoumes, and Yannick Barthe. 2011. Acting in an Uncertain World. Translated by Graham Burchell. Cambridge: MIT Press; Chilvers and Kearnes 2016; Feenberg 1999.

[3]- Collins, Harry M. and Robert Evans. 2002. “The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience.” Social Studies of Science 32 (2): 235--296.

على النشاط التقني[1]. تمهّدت الطريق في القرن التاسع عشر للتقدُّم التقني السريع على حساب العاملين والمجتمعات ومُستخدمي التكنولوجيا، وحلّت أجهزة القيادة الإدارية المركزية المدعومة من قبل السلطة الخبيرة مكان القيود القضائية التقليدية التي تحدُّ التكنولوجيا، وقد ترافق هذا التغيّر مع تمييزٍ أشدّ للمجتمع تحت وطأة الرأسمالية الصناعية.

يُعدُّ الفصل بين العمل التقني والحياة اليومية بُعداً مهماً في عملية التمييز المتمثّلة بالعصرنة. على سبيل المثال، كانت نقابات الحرفيين في القرون الوُسطى منظماتٍ اجتماعيّةً ومهنيّةً أيضاً. بالإضافة إلى تنظيم الأسعار والتدريب والجودة، أدّت هذه النقابات العديد من الوظائف الأخرى ولم تكن الحِرف معتمدةً على حقول معرفية تقنيةٍ متخصَّصة بالمعنى المعاصر، بل على المعرفة التقليدية بالأدوات والممارسات وأحكام التجربة بالإضافة إلى ما يُسمّيه الفرنسيون "tours de main"[2]. كان يتحتّم الحفاظ على «أسرارهم» لأنّها كانت قابلةً للانتقال إلى الخبراء من المستهلِكين. في الواقع، كثيراً ما كانت المرحلة الأخيرة من الإنتاج تقتضي أن يقوم المستهلكون بإنهاء الأداة في عمليةٍ تُسمّى «الاقتحام».

يعتمدُ العمل التقني المعاصر على المعرفة العلمية المتخصِّصة. يستطيعُ المبتدئون والمتدرِّبون فقط فهم لغة الحقول المعرفية التقنية، ويتمّ انتزاع الاهتمامات الاجتماعية والدينية للنقابات بالإضافة إلى استقلالية العامل التقني. في يومنا الحالي، يجري معظم العمل التقني في المشاريع التجارية ما يُحدث تغيّراتٍ كبيرةً في طابعه وأهدافه.

تتأثّر منظومة الملكية التي تستندُ إليها التجارة بعملية التمييز أيضاً. تضمّنت الملكية في المجتمعات السابقة الرأسمالية على مسؤولياتٍ كبيرةٍ، وكان مالكو الأراضي يتولّون وظائفَ سياسيّةً وقضائيّةً ودينيّةً. أمّا الرأسمالية فإنّها تنزع جميع هذه الواجبات والقوى وتوجِّه تركيزَ المالك على جنيْ الأرباح، بينما يتمّ تدريجياً إغفال الأهداف الأخرى مثل تأمين الوظائف وحماية المجتمع[3]. يُوضِّحُ هذا النوع الجديد من الملكية المنطقَ المدمِّر للثورة الصناعية، وقد ساهم عدم الاكتراث بالطبيعة والبشر في تشكيل التكنولوجيا المعاصرة. خلال عملية التنمية، طُبِّقتْ المعرفة العلمية والتقنية بُغية كسب الأرباح من دون الاهتمام بالإطار الاجتماعي والطبيعي للمشروع، وقد تناسبت التخصيصات والأهداف الاقتصادية الضيقة مع بعضها البعض. لقد

[1]- Fressoz, Jean-Baptiste. 2012. L'Apocalypse Joyeuse: Une Histoire du Risque Technologique. Paris: Le Seuil.

[2]- حِيَل اليدين.

[3]- Simmel, Georg. 1978. The Philosophy of Money. Trans.T. Bottomore and D. Frisby. Boston and London: Routledge & Kegan, Paul. 331--354.

ساهمت التبسيطات الناجمة بتعجيل العملية التقنية ولكنّها تسبّبت بمشاكل بدأنا للتوّ بتناولها.

على أمد أجيال، كان ضحايا التقدُّم ضعفاء للغاية أو جاهلين أو مهمّشين ما حال دون احتجاجهم بشكلٍ فعّال، ولكنّ الظروف تغيّرت تدريجياً خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، إذ ظهرت الآثار الجانبية للتكنولوجيات الأقوى وأثارت رداً عاماً فنالت الاتحادات والحركات الاجتماعية النفوذ وطالبت بتنظيم الصناعة. كنتيجة لذلك، دخلت مرحلةٌ جديدةٌ من «العصرنة الانعكاسية» في عمليةٍ إصلاحيةٍ بطيئةٍ ما زالت قائمةً إلى يومنا الحالي[1].

في هذا الإطار، تتّخذُ التجربة اليومية أهميةً جديدةً. في السابق، كان النجاح الإدراكي يتطلّب عدم اعتماد المعرفة التقنية على التجربة اليومية، أما التجربة في الوقت الحالي فإنّها تقيسُ نتائج المعرفة التقنية والتصاميم[2]. لا ينبغي التغافل عن هذه النتائج بعد الآن، ويتحتّم تعقّبها إلى أصلها في البقع المخفيّة للحقول المعرفيّة التقنية وتقييدات المنظور التجاري. يقومُ المستخدمون والضحايا بالدفاع عن أنفسهم في وجه التكنولوجيا التي يتمُّ تصوّرها بشكلٍ ضيّق استناداً إلى فهمهم لتجربتهم[3]. هذه التدخلات الديمقراطية تُشكّل الخلفية الاجتماعية للنجاح الواسع للمبادرات الجديدة في ميدان الحقول المتداخلة، كدراسات العلم والتكنولوجيا التي تُحاول فهم الأشكال المنبثقة من المواطنية التقنية.

تُشكّل تيارات ما بعد الحرب هيئاتٍ أصليةً تُزيلُ التمييز، وهي تقدُّميةٌ في طبيعتها لا تراجعيّة. من ناحيةٍ، تجمعُ العلوم التقنية العلم والتكنولوجيا معاً في تركيباتٍ قويةٍ تتجاوزُ الحدود الراسخة بين ما هو حقيقيٌّ وبين ما هو نافعٌ. أما من ناحيةٍ أخرى، وبشكلٍ متناسبٍ مع ظهور العلم التقني وآثاره الجانبية المتنامية الخطورة، يتجاوز التنظيم الحكومي الخط بين الدولة والاقتصاد ما يُجبر المشروع الرأسمالي على العمل تحت نطاقٍ من التقييدات آخذٍ بالتوسُّع. يتحتّمُ على العلاقة الجديدة تطويرَ مؤسّساتها الخاصة لترجمة المعرفة الاجتماعية حول الآثار الضارة للتكنولوجيا أو احتمالاتها المغفول عنها إلى تحديداتٍ تقنيةٍ من أجل تصاميم أفضل. سوف تغدو عمليات النقل هذه أمراً روتينياً على الأمد الطويل مع ازدياد الانخراط الشعبي، وسوف تُغلَق الدائرة حيث تقومُ التكنولوجيا بتغيير المجتمع وتخضع نفسها للتغيير.

[1]- Beck, Ulrich. 1992. Risk Society. Translated by Mark Ritter. London: Sage.

[2]- Wynne, Brian. 2011. Rationality and Ritual: Participation and Exclusion in Nuclear Decision-Making. London and Washington D.C.: Earthscan.

[3]- هذا الانخراط العام ليس نعمةً خالصة. يرتكبُ العوام الأخطاء أيضاً كما في حالة رفض التلقيح ضدّ أمراض الطفولة ولكنّ كلّ تقدم ديمقراطي يمنح قوىً جديدة لـ«غير المؤهّلين». بعد أن يُحرز الأفراد المواطنة، يُصبحون في موضعٍ يُخوِّلهم الانخراط في العملية التعليمية التي تؤهّلهم تطبيقها.

مراجعة العقلانية

خاطبت مدرسة فرانكفورت في أولى مراحلها بيئةً ثقافيةً تتّسم باعتقادٍ غير مسبوق بالمنطق التقني، وقد نسبت هذه المدرسة تدهور الفاعلية إلى الثقافة العقلانية المتمثّلة بالعصرنة، وهذا الأمر ليس مجرد ميْلٍ ذاتيٍّ، بل ينعكسُ في ازدياد البروقراطيات والتكنولوجيات التي تُنظِّم بفاعليةٍ وتتحكّم في أغلب أبعاد الحياة الاجتماعية اعتماداً على الحقول المعرفية التقنية. يتمّ بشكلٍ متنامٍ تخفيض قيمة المعرفة التي يحملها الناس العاديون، واختزال الفاعلية البشرية في التلاعب التقنيّ بالمنظومات العقلانية.

ما زال الوضعُ قائماً حيث تقوم التدخلات الديمقراطية بتوجيه التحدّي إلى التكنوقراطية في يومنا الحالي، ولكنّ الصياغات الأصلية العامة التي طرحتها مدرسة فرانكفورت لم تترك مجالاً لعودة الفاعلية. من أجل تفسير النزاعات الدائرة حول التكنولوجيا، تقومُ النظرية النقدية للتكنولوجيا بإعادة صياغة النقد الموجَّه للعقلانية على هيئةٍ أكثر ميلاً نحو التجريبية.

بينما اقترحت مدرسة فرانكفورت نقداً عاماً للغاية لـ«العقلانية المتجسِّدة» أو «الآلية»، اعتنت النظرية النقدية للتكنولوجيا بنقد أكثر واقعيّةً لانحياز التكنولوجيات والمؤسسات الاجتماعية. يتمُّ تصوير الثقافة العقلانية على أنّها تعتمد على تقليد المناهج والمفاهيم المصوغة على أساس الرياضيات والعلم الطبيعي والمعمَّمة كإطارٍ للفكر والعمل في كلِّ الميادين. على سبيل المثال، تعتمدُ علاقاتُ السوق على القياس الذي يظهر في هيئة الأسعار. كذلك، تُصنِّف البيروقراطية حالاتٍ معيّنةً تحت قواعد مصوغة بدقّة تُشبه أحكام الطبيعة في هيئتها وادّعائها للشمولية. تتورّط التكنولوجيا في التطوُّر العلمي، وتحديدُ الانحيازات في هذه الميادين يُوظِّف مناهج تمّ استكشافها في دراسات العلم والتكنولوجيا ويُنتج أيضاً نقداً ثقافياً وسياسياً للمؤسسات الحديثة.

يُشكّل الإسهاب في هذا النقد تحدياً، لأنّنا نقوم عادةً بتحديد وقوع الانحياز حينما تؤثِّر الأحكام المسبقة والمشاعر والمعلومات المزيفة على الأحكام التي ينبغي أن تنبني على المعايير الموضوعية. أسمّي هذا الأمر «الانحياز الواقعي» لأنّه يستندُ إلى مضمون الاعتقاد، مثل فكرة امتلاك بعض الأعراق لذكاء متدنٍّ. علّمنا عصر التنوير كيف ننقد هذا النوع من الانحياز، وقد التجأ فلاسفة ذلك العصر إلى الأسس والمعلومات والنظريات العقلانية غير المتحيّزة من جرّاء أحكام مسبقة، وعلى هذا الأساس رفضوا إضفاء الشرعيّة على المؤسّسات الإقطاعيّة والدينية. لا شكّ بأنّ النقدَ الذي نشأ خلال عصر التنوير ما زال يلعبُ دوراً مهماً في السياسة التحرّرية، ولكنّه ينطوي على قصورٍ مهمٍّ لأنّه يدّعي حياديّة وشموليّة المؤسّسات التي تزعمُ امتلاك قاعدةٍ عقلانيةٍ. هذا هو

الحال على سبيل المثال مع السوق حيث لا يتمّ تفسيره بالأساطير والقصص والمراجعات العاطفية بل بالمنطق الجاف الذي يُساوي المال بالبضائع.

لم تسلم العقلانية بهذا الشكل الاجتماعي من التحدّي، فقد نسب النقد الرومانتيكي بشكلٍ لا يُصدَّق الانحياز الواقعي إلى المنظومات المنطقية، وبالتالي نفى العقلانية عن العقلانية. يُفترض أنّ اختيار العقل على العاطفة ينحاز لتفضيل نمط الحياة البرجوازية أو الأيديولوجية الذكورية وفقاً لبعض الصياغات الحديثة، ويُنسب هذا الموقف إلى الثقافات الفرعية الفنية والسياسية، ولكن تأثيره قليلٌ على تنظيم المجتمعات المعاصرة[1]. يتطلّبُ النقد الفعّال للمنظومة المنطقية كالأسواق والتكنولوجيا أو العملية الإدارية مقاربةً مختلفةً، وينبغي أن يقوم التحليل الأدق بتحديد الإجحاف الواقع في التحقّق الملموس للهيئة المنطقية. استحدث ماركس هذا النوع الجديد من النقد خلال تحليله للإجحاف الواقع في السوق. تُظهر دراسات العلم والتكنولوجيا في يومنا الحالي بأنّ التصميم المنطقي تقنياً لا يُحدَّد عبر الاعتبارات التقنية المحضة، وبالتالي يكون مُنحازاً تحت تأثير المعايير الاجتماعية[2]. من ناحيتي، أُسمّي تجسُّد المصالح والأيديولوجيات في الحقول المعرفية التقنية بـ"التحيُّز الرسمي".

يملك التحيُّز الرسمي دلالات سياسية. يستفيدُ البعض أكثر من الآخرين من التكنولوجيات المحيطة بنا، ومن الأمثلة على ذلك الممرات المنحدرة على الأرصفة[3]. تُناسبُ حافة الرصيف العالية المشاة، ولكنّها تمنع المرور الحرّ لكراسي المعوّقين، فتمّ ابتكار الممرات المنحدرة تلبيةً لحاجاتهم. إذاً، أُدخلت مصلحةٌ ضمنيةٌ إلى المنظومة ولم تكن النتيجة تكنولوجيا غير متحيِّزةٍ، بل بشكلٍ أدقّ تكنولوجيا تُترجمُ نطاقاً أوسع من المصالح.

لا مكان في هذا السياق للتناقض المعروف بين المجتمع غير المنطقي والتكنولوجيا المنطقية التي تستندُ إليها الأيديولوجية التكنوقراطية. التصميم المتحيِّز الذي يسود في النهاية لدى تطوير كلّ تكنولوجيا هو الإطار الذي تكون فيه تلك التكنولوجيا منطقيةً وفعّالةً. الفاعلية ليست معياراً مُطلقاً لأنّه لا يُمكن قياسها بطريقة مجرّدة، بل هي متّصلةٌ فقط بمتطلّبات طارئة تُؤثِّر في التصميم. التكنولوجيا مشحونةٌ بالقيم تماماً كغيرها من الحقائق الاجتماعية الأخرى التي تُؤطِّر تجربتنا اليومية، ولكن حينما تترسّخ التكنولوجيات جيداً يبدو هذا التحيُّز واضحاً وحتمياً ونكفّ عن

[1]- Löwy, Michael and Robert Sayre. 2001. Romanticism against the Tide of Modernity. Durham: Duke University Press.

[2]- Pinch and Bijker, 1987.

[3]- Winner, Langdon. 1989. The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology. Chicago: University of Chicago Press.

النظر إليه كتحيُّز بل نفترض أنّ التكنولوجيا ينبغي أن تكون كما وجدناها. الكشفُ عن التحيُّز الضمنيّ يُشكِّلُ «النقدَ المنطقي للعقلانية» الذي وعدت به مدرسة فرانكفورت[1].

الطبقات والرموز

يُبرز ظهور المواطنية التقنية الإمكانَ والتعقيد الكامنَيْن في الأدوات التقنية التي تسترها التوضيحات التقنية. في هذا السياق، أقترح مفهوم الطرس[2] كقياسٍ فعّال. يملكُ الطرس طبقات أو أبعاداً متنوّعةً تظهرُ تحت السطح، والتصميم التكنولوجي يُشبه الطرسَ حيث يمتلك طبقاتٍ متعدّدة من التأثير تنبع من أماكن مختلفة للغاية من المجتمع، وتستجيبُ لوحدات المنطق المتباينة وحتّى المتعارضة التي تنصبُّ على أداةٍ واحدةٍ. وعليه، فإنّ النظرية النقدية للتكنولوجيا هي بمثابة «علم الأطراس».

لطالما تعامل التاريخ الاجتماعي مع الأدوات كأطراسٍ. في سياق ملاحظاته على تاريخ المال، رسم ماركس القاعدة المنطقية لهذه المقاربة وكتب بأنّ «الملموس هو ملموسٌ لأنّه مجموعةٌ من الأدوات المتعدّدة ذات الأغراض المختلفة، أي إنّه اتحادٌ للعناصر المتنوّعة. في فكرنا يبدو كعملية تركيب، كنتيجة، لا كنقطة انطلاق على الرغم من أنّه نقطة الانطلاق الحقيقية، وبالتالي يكون أيضاً نقطةَ انطلاقِ الملاحظة والفهم»[3]. يرفضُ ماركس المفهوم الأرسطي حول الشيئيّة، حيث يبقى الجوهر صامداً على الرغم من التغيّرات الطارئة، ويعتبر أنّ التحليل ينغي أن يُحدِّد الاختلافات الأنطولوجية على مستوى بناء الأدوات ومعناها في كلّ مرحلة من تطوّرها. تتعاملُ هذه المقاربة المفكّكة مع «الأشياء» الاجتماعية -مثل المصنوعات والمؤسّسات والقوانين- كمجموعةٍ من العناصر الوظيفية المتماسكة من خلال أدوراها الاجتماعية، وهذه العناصر تنقسم وتتركب مجدداً مع تغيُّر المجتمع.

في ما يتعلّق بالتكنولوجيا والمنظومات التقنية، تعكسُ هذه الإنشاءات القوة النسبية للفاعلين المنخرطين في عملية التصميم، وتتمثّلُ نتيجة جهودهم وتعاونهم بـ«القاعدة التقنية» التي تُحدّد المعنى الاجتماعي الأوسع للخيارات التقنية المندرجة في التقاطع المستقرّ للخيار الاجتماعي والتحديد التقني. تُترجَم القواعد التقنية إلى بعضها البعض عبر ما تُسمّيه شبكة الفواعل بـ«التوكيل». وعليه، فإنّ الحاجة الاجتماعية للمزيد من الأرصفة التي تُتيح حرية التنقُّل تُصبح عاملاً محدِّداً

---

[1]- Adorno, Theodor. 1973. Negative Dialectics. Translated by E.B. Ashton. New York: Seabury.

[2]- الصحيفة التي تمُحى ثمّ يُكتب عليها.

[3]- Marx, Karl. (1857) 1904. A Contribution to the Critique of Political Economy. Translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr.

لمشاريع البناء. تُترجم حقوق المعوَّق بمنحدر معيَّن، وحينما نأخذ هذا المنحدر بمعزل عن غيره، فإنّه يبدو أمراً تقنياً محضاً، ولكنّه يملك في إطارِه أهميةً سياسيةً موجودةً في القاعدة[1]. لا تُدرَج هذه الرموز فقط في التصاميم بل تخرق الحقول المعرفية التقنية أيضاً.

تُميِّزُ النظرية النقدية بين نوعين من القواعد التقنية: قواعد المصنوعات المحدَّدة وقواعد الميادين التقنية التامة. يُظهر مثال الأرصفة قاعدة المصنوعات، بينما تدخلُ القواعد المتّصلة بالميادين التقنية في تعريف التقدُّم. اقتضت القاعدة الميدانية التي وقع في ظلّها التقدُّم الصناعي خلال القرن التاسع عشر، إبدال العمل الماهر بالآلات. ما زالت هذه القاعدة نافذةً إلى يومنا الحالي، وحيثما تُواجَه بالاعتراض نجد الدور المستمر للنشاط الشعبي في تحديد المستقبل التقني[2]. أمّا القواعد الميدانية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة فإنّها تُترجم إلى معان أعلى مثل الأيدولويجيات والنظرات الكونية. على سبيل المثال، يُترجمُ المفهوم التكنوقراطي للفاعلّية المصالح الخاصة إلى ترتيبات تقنية تؤدّي إلى تطبيق السلطة الإدارية[3]. قد يُعدُّ إضفاء الطابعُ المادي القاعدةَ الميدانية القصوى للرأسمالية، واصفاً المبادئ الأساسية التي تتقيّد بها جميع المجالات الأدنى.

تُعبرِّ النظرية النقدية للتكنولوجيا عن هذه التعقيدات عبر تحليل التصميم على ضوء الطبقات الوظيفية[4]. التصميم هو حقلٌ تقومُ فيه المجموعات الاجتماعية بتعزيز مصالحها، ويتقدّم عبر جمع الطبقات الوظيفية المتطابقة مع المعاني المختلفة التي ينسبها الفاعلون إلى الشيء المصنوع. يتحتّمُ على دراسة التكنولوجيا تحديد الطبقات وتوضيح علاقاتها، وهذا يُنتج روايةً «ملموسةً» وفقاً لماركس، ويكشفُ الإنتاج المشترَك للمجموعات الاجتماعية التي تشكّلت حول التكنولوجيا بالإضافة إلى التصميم التكنولوجي الذي يُشكّلها.

يوازي إضافة الطبقات القبول بالمزيد من المساهمات الاجتماعية، ويأخذ هذا الأمر أشكالاً مختلفةً، وغالباً ما يتمُّ التوفيق بين المصالح المتعارضة ظاهرياً إلى درجة ما في التصميم النهائي. مثال الطرس موضِّحٌ في هذه الحالات، لأنّ كلَّ مجموعة اجتماعية تُساهم في تقديم طبقة إلى التصميم النهائي. المصنوعات ليست أفراداً مترابطةً بقدر ما هي سلسلاتٌ وتجمّعاتٌ من الأقسام المندمجة تقريباً. تماماً كالطرس، تُجسِّد أقسامها مستوياتٍ من القيمة تعكسُ تنوُّعاً في التأثيرات الاجتماعية والتقنية.

[1]- لقد طوّرتُ ما أسمّيه «نظرية الأداتية» لشرح «الأبعاد المزدوجة» للتكنولوجيا. راجع **(Grimes and Feenberg (2013** للاطّلاع على سرد وأمثلة قليلة.

[2]- للاطّلاع على مثالٍ معاصر مستخرج من ميدان التعليم، راجع(**Hamilton and Feenberg (2012**.

[3]- **Alexander, 2008.**

[4]- تردُ أمثلةٌ عن هذا المنهج في دراستين، وهما **(Feenberg 2010)** الفصل العاشر و**Cressman (2016)**

قد تتضمّن النتيجة تبادلات وتسويات ينجمُ عنها تصميمٌ غير مثاليٍّ بالنسبة لجميع الجهات. من الأكثر إثارةً للاهتمام هي تلك الحالاتُ التي تُتيحُ فيها الإبداعات اللطيفة تلبية الرغبات المختلفة من دون وقوع نقصٍ في الفاعلية. يُطلق خيلبير سيموندون (Gilbert Simondon) على هذه الإبداعات تسمية «تجسيدات»[1] ولكنّ هذا المصطلح خادعٌ، لأنّ سيموندون لا يقصد المقابلة بين المتجسِّد والمجرَّد مفهومياً. إنّ مصطلحه -مثل ماركس- هو هيغليٌّ تقريباً، ويقومُ بتعريف التجسيد كدمجٍ لوظائف متعدِّدة في بُنيةٍ واحدة. يُمكن ملاحظة هذا الأمر في مثال الدرّاجة الهوائية الذي يُقدِّمه بينش وبيجكر حيث لبّت العجلاتُ القابلة للنفخ كُلّاً من رغبة المتسابقين بالسرعة وحاجات عموم المستخدمين للنقل.

أحدث هذا الإبداع المتجسِّد التوافق بين جميع الفاعلين في تصميمٍ واحدٍ مثاليٍّ. تُنشئُ التجسيدات تحالفات بين الفاعلين الذين تتجسّد مطالبهم المختلفة في شيءٍ واحد. يتجاوز هذا الشيء الحدود بين المجموعات الاجتماعية المتباينة، وتُفسِّره كلّ مجموعةٍ وفقاً لنظرتها إلى حاجاتها وتقومُ بإدخاله إلى عالمها الخاص. يتنامى طلب هذه «الأشياء الحدودية» المتجسِّدة في الصراع بين أنصار البيئة وممثّلي الصناعة[2]. تُتيحُ التجسيدات للصناعة العثور على مسار تنمويٍّ جديدٍ يُلبّي دائرةً من الاحتياجات كانت مُهملةً في السابق. ينقضُ التقدُّم في مجال التجسيد المعارضة المفترضة بين المعلومات والقيم، وبين الإنجازات العقلية والمعارضة الأيديولوجية التي تُبرِّر مقاومة التكنوقراطية للتغيير. إنّ تحديد هذه الأمثلة من التقدُّمية يُضفي الصلاحية على السياسة الديمقراطية للتكنولوجيا.

[1]- Simondon, Gilbert. 1958. Du Mode d'Existence des Objets Techniques. Paris: Aubier.

[2]- Star, Susan and James Griesemer. 1989. "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907 -39". Social Studies of Science 19 (3): 387–420.

-Dusyk, Nicole. 2013. The Transformative Potential of Participatory Politics: Energy Planning and Emergent Sustainability in British Columbia, Canada. University of British Columbia, Doctoral Dissertation.

مستقبل الغرب الرقمي

الأصول اللاَّثقافية للقارّة الأوروبيّة

عمر الأمين أحمد عبد الله[*]

تستعيد هذه الدراسة للباحث والمفكر السوداني عمر الأمين أحمد عبد الله المرتكزات اللاهوتيّة والأيديولوجيّة التي قامت عليها حضارة التقنية في الغرب الأوروبي. وفي هذه الاستعادة يلاحظ الكاتب ما يسميه بالأصول اللاثقافيّة للقارة الأوروبية، ليبيّن البعد البربري الذي نشأت فيه تلك القارة، والأثر العميق الذي ترتب عليه. فقد جاءت التقنية برأيه كمحصول تاريخيٍّ لهذا البعد، وهو الأمر الذي تدل عليه وقائعية العصر الحديث وخصوصاً لجهة تهافت البنية الأخلاقيّة والقيميّة للمجتمع الغربي.

المحرر

بات معلوماً أنّ أوروبا هي وجودٌ جغرافيٌّ وتاريخيٌّ في آن واحد؛ جغرافيًّا فهي كانت ضمن جغرافيا العالم القديم ثم أصبح لها وجودٌ مختلفٌ بعد اكتشاف العالَم الحديث أي بعد اكتشاف الأميركتين وأستراليا.

وقد قامت أوروبا ما بعد الحداثة بإضافة أميركا الشمالية وأستراليا إلى نظامها السياسي الذي أصبح يمثل العالم الأول أو المركز الحضاري. وأصبحت هي حاكمةً لهذا العالم بما لها من قوة. ثم أضافت إليها لاحقًا اليابان بعد الحرب العالمية الثانية، فانقسم العالم إلى عالم أوّلَ ويمثله المركز الأوروبي، ثم عالمٍ ثانٍ تمثله بعض الدول الوسيطة في التحاقها ببعض الدول الأوروبيَّة مثل البرازيل وتايلاند ومؤخراً دول الخليج، وعالمٍ أخير يمثل قاع التخلف والفقر ويمثل العالم الثالث ويقع في هامش النظام الذي صاغت عليه أوروبا عالمنا المعاصر.

---

*- مفكرٌ وأستاذٌ في الفلسفة الإسلاميّة - السودان

مستدركاتٌ مصطلحيةٌ:

قد يتداخل الاستعمال المصطلحي تداخلاً قد يخل بما نقصده هنا في هذا المبحث، فما نعتقد أنه دون هذا التداخل يستند إلى صحيح المفاهيم اللغوية كأصولٍ ينبغي ألاّ يفارق صحيحها صاحب أي صياغةٍ لأي مصطلح. مثالٌ على ذلك قولنا «معرفة علمية» وهذا لفظٌ يربط ما بين متخالفين في المنشأ، فالإنسان لا يملك العلم ولكنه يملك معرفته. لذلك فاتصال المعرفة بالعلم لا يلقي بأيّ ظلالٍ معرفيةٍ على العلم، بل يظل العلم في كامل صحته مترفعاً عن أي تعلقاتٍ معرفيةٍ. ولولا ذلك لكانت المعرفة العلمية التي تطهّر منها العلم - كما هي مسألة دوران الشمس حول الأرض التي كان يقول بها المعلم الإغريقي أرسطو- حقيقةً علميةً وراسخةً إلى يومنا هذا. لكنها معرفةٌ ثبت بطلانها دون أن تؤثر على الحقيقة الراسخة بأن الأرض هي التي تدور حول الشمس كحقيقةٍ ثبت رسوخها علميًّا لم تصب بدنس الجهل والغفلة المعرفية التي يتصف بها الإنسان بما لا يؤثر على حقيقةٍ علميةٍ أصيلةٍ.

فما نعرفه من المعرفة العلمية الصحيحة كان كما تقرر لاحقًا حول الخطأ المعرفي للمعلم أرسطو، أو جهلاً كما هو قول علماء الفيزياء بعد إساحق نيوتن وقبل اكتشاف الطيف الكهرومغناطيسي. إن الكهرباء ما هي إلا سائلٌ يسري في الأسلاك، فذلك يدلل على طفولتنا ويفاعتنا المعرفية، ويدلل كذلك على هطلنا وعدم معرفتنا بما نمتلكه من علمٍ والذي هو قليل جداً.

استدراكٌ مهمٌّ يثيره هذا السؤال عن القياس الكمي لأوروبا. يثور هذا السؤال خاصةً عندما نصطدم بمفهوم الاتحاد الأوروبي. لكن يسعفنا ما يُثار هذه الأيام حول (البريكزيت) أي خروج بريطانيا عن حظيرة الاتحاد الأوروبي، كذلك يصطدم مفهومنا عن الاتحاد الأوروبي بمفهومٍ يشار إليه أعلاه حول الكيفية الأوروبية إذ تنضم حينها، أميركا الشمالية بشقيها وأستراليا واليابان فنعتبرها ضمن هذا المصطلح.

موجبات الاصطدام المفهومي ينحل عندما نلاحظ أن الاتحاد الأوروبي نفسه كمّاً غير كاملِ الانسجام، إذ إنّه اتحادٌ تجاريٌّ يقوم على اتفاقٍ بين أعضائه على تجنب موجبات المنافسة التجارية في وجه الخصوم التجاريين، والذين هم بالضرورة خصومٌ سياسيون. مع ذلك فالخصومة بين عضوية الاتحاد الأوروبي والتي هي ضمن ما هو مقدورٌ عليه في إطار التفاهم السياسي لا تتصادم كثيراً مع واقع إخوتهم خارج هذا الاتحاد ممن ينضوون تحت قبعة النظام الرأسمالي الاحتكاري للعالم الأول، فيصبح حينها ما نقصده من مصطلح أوروبا هو مفهوماً سياسيًّا لا نكاد نرى فيه فرقاً بين الولايات الأميركية وفرنسا وإنجلترا وألمانيا...إلخ.

يبدو أن النظر لأوروبا في التاريخ يوصلنا ببساطةٍ إلى أنها في حاضرنا ترى نفسها ممسكةً بمقود العالم المعرفي والعلمي، فهي لذلك ترى نفسها ذات مسؤوليةٍ معرفيةٍ وعلميةٍ نظريةٍ وعمليةٍ تجعل العالم مصطفًّاً حولها مأخوذًا بمقوده بواسطتها.

ولا يبدو أن هذا الأمر قد حدث كيفما اتفق. فأوروبا هي في واقع الأمر ممسكةٌ بمقود العالم السياسي والاقتصادي منذ القرن الثامن عشر ولم تتخلّ عنه إلى يومنا هذا. فإذا كان الأمر كذلك فإن إمساكها بالقياد المعرفي يبدو عندها طبيعيًّا ومنطقيًّا ما يجعلها تعتقد وتعلن بعد ذلك من اعتقادها صراحةً أنها صاحبةُ القول الفصل العلمي في هذا العالم.

نظرةٌ بسيطةٌ إلى هذه النتيجة تجعلنا نرى أن استيلاء أوروبا على السلطة السياسية والاقتصادية لهذا العالم لم يكن بسبب قدرتها العسكرية فقط، إنما إضافةً إلى ذلك فقد كان حراكها عبر سلسلةٍ من التطور الإنساني، عبر دولتها في حالاتها الثلاث: دولة الإمبراطورية، ثم دولة النبلاء (أي القنانة والإقطاع)، ثم دولة سيادة الطبقة البرجوازية والرأسمالية (أي مايسمى بالجمهورية). وكانت أوروبا ترى في حملها العالم إلى عبور دولة ما قبل الرأسمالية إلى الدولة الرأسمالية الحديثة بعيد القرن الثامن عشر، أي بعيد استعمار العالم، أن تلك رسالةٌ يجب أن تؤديها في حقّ الإنسانيَّة. ثم ساعد على ذلك إنجاز الثورة الصناعية وما حدث بعدها من تحولاتٍ عميقةٍ في بنية المجتمع الإنساني، وذلك كان تعزيزاً لما تراه من رسالةٍ تطويريّةٍ كانت تؤديها لصالح الإنسانيَّة.

ويبدو أنّ أوروبا بعد إنجازها ثورة التحول الصناعي لم تتوقف عندها بل أضافت بعداً جديداً، وذلك بإضافة إنجازٍ جديدٍ وهو التحول إلى ثورةٍ جديدةٍ ألا وهي الثورة الإلكترونية، وهي الآن تستشرف عهدًا جديدًا هو عهد الثورة الرقمية بما في ذلك من إضافة وسائط التواصل الاجتماعي كبعدٍ جديدٍ يضع العالم أمام تحولاتٍ عميقةٍ قد لا نستطيع إجادة التحسب لها. ويبدو أن هنالك سؤالاً كبيراً: هل كان نتاج ما تحقق في أوروبا من نمو عبر مراحل دولتها المختلفة، ثم ما أوصل إلى ذلك من ثورةٍ صناعيةٍ ثم ثورةٍ إلكترونيةٍ، هل كان كلّ ذلك كافيًا لأن يسلم العالم لأوروبا قياده كي تنجز تحولاً في ضخامة تحولات الثورة الرقمية التي ربما تؤسس لانقلابٍ مجتمعيٍّ كبيرٍ في عالمنا المعاصر؟!

إشكالاتٌ عميقةٌ في المفاهيم العلمية الأوروبيَّة

ولو كانت أوروبا تمسك بمقودٍ ذي سدادٍ معرفيٍّ يتسم بأنه يمتلك ناصية العلم، لكان ذلك مدعاة لاتفاقنا معها اتفاقا تامّاً، ومدعاةً كذلك لاصطفافنا خلف مقودها. لكننا نرى الاعوجاج الظاهر في هيئتيها المعرفية والعلمية. فهي تعاني من خللٍ منهجيٍّ كبيرٍ ناتجٍ من ظنها أنّها تمتلك

ناصية العلم، في حين أن علومها لا تستخرج إلا من باب علم الإبستملوجيا التي يُقصد بها ما هو مبرهنٌ عليه علميّاً من تجريبٍ صادقٍ.[1]

وهذا النوع من التفكير الأوروبي يرى أن العلم مستخرجٌ من المعرفة. فهو يقرر ذلك وهو مطمئنٌ وغيرُ آبهٍ بطفولته المعرفية التي كان يرى فيها إلى عهد قريبٍ أن الأرض هي مركز الكون وأن الشمس تدور حوله وأن الكهرباء ما هي إلا سائلٌ يسري في الأسلاك. ولم يسعف أوروبا استنتاجاتٌ ذهنيةٌ تجريبيةٌ لاحقةٌ أثبتت خطأ ما كانت ترى مما ذكرنا أعلاه ثم صححته، وقد كان هذا التصحيح يقتضي أن ترى أوروبا طفولتها العلمية تحيط بمعرفتها. لكنها في سبيل تجاوز الاعتراف بطفولتها المعرفية في مجال العلم، خلُصت بعد ذلك بأن أضافت مفهوماً يقول أن العلم ما هو إلا تجريبٌ تراكميٌّ يصحح ثم يزحزح بعضه بعضاً بما لا يمكننا بأن نضع له حدّاً تعريفياً ذا ثباتٍ معرفيٍّ يمكن أن نركن إليه. فتحررت من خلال الطفولة المعرفية حولته بإلقائه على كاهل العلم.

هذا الموقف يمكن أن يرى فيه خللٌ منهجيٌّ كبيرٌ. فإذا لم تكن الشمس تدور حول الأرض أصلاً منذ بداية تكوينها، فإن ما سبق تقريره حول ذلك، بكونها تقوم بالدوران حول الأرض في يوم من الأيام، هو خطأٌ بيّنٌ. هذا الخطأ يشكل قصوراً لا يختص به حقيقة دوران الأرض حول الشمس، وهذه هي الحقيقة العلمية التي لا يلحق بها أي خطأ في حقيقتها التكوينية، بل كل الخطأ ناتجاً في وعن فهومنا الغضّة. إذ إن العلم لا يتراكم كما هي الحقائق الجوهرية القانونية التي تسري في عالمنا منذ نشأته وتكوينه الأول، إنما الذي يتراكم هو معرفيتنا لها التي هي كانت نفسها خاطئة لمفهومٍ علميٍّ هو في كمال صحته وسداده.

ويبدو أن الخلل الذي ذكرنا أنّه ناتجٌ عن طفولة أوروبا المعرفية وطفولتها العلمية، ليس هو بالعامل المعروف لأوروبا كي يُكبح جماحها في أن تتحكم في مقود الإنسان العلمي والمعرفي. لكنها مع ذلك أمسكت به في نهاية أمرها، وذلك لتحكمها السياسي في عالمنا المعاصر. وذلك أمرٌ يحتاج إلى مزيدٍ من التوضيح.

الخلفية التاريخية لنظام أوروبا المعرفي

بالرجوع إلى ما كان حادثًا في تاريخ الفهوم الأوروبيَّة -التي رأينا أنها كانت في طفولتها ويفاعتها المعرفية- فذلك أمرٌ لا تلام أوروبا عليه، إذ إنها ليست بدعاً من عالمٍ كان بالكاد يتخارج من تخوم

[1]- أندريه لالاند، معجم تقنيات ونقد الفسفة، الجمعية الفلسفية الفرنسية،23\5\1901.

العصر الحجري الحديث تخارجاً وئيداً في اتجاه الوصول للحضارات الإنسانيَّة. الأولى في حوضي واديي نهر النيل الأدنى، فتلك فترةٌ زمنيةٌ لا تتجاوز ألفين ونصف عام، وهي فترةٌ قصيرةٌ جدًّا مقارنةً بآماد التجذيب الإنساني وانتقالاته. فالدولة الرومانية مثلاً في أوروبا قد قامت بصورةٍ ما بملامسةٍ تاريخيّةٍ لبعض عصور العصر الحجري الحديث. فقد كانت أوروبا جلها وقارة آسيا وقارة إفريقيا كلّها كانت مازالت تعتمد الآلات الحجرية في كثيرٍ مما كانت تود أن تنجز به أعمالها، فالإنسان الإفريقي أو الأوروبي إلى تخوم القرن الثامن عشر كان يطحن حبوبه الغذائية بأحجار (الرحى)، وكان يتسخدم الفخار في أدوات طبخ وتناول الطعام، وتلك كلها كانت سماتٍ متدليةً من العصر الحجري المتأخر أو ما يسمى بالعصر الحجري الحديث. ورغم اكتشاف المعادن قبل تلك الفترة بكثير إلا أن استعمالاتها قد اقتصرت على الجوانب العسكرية فقط، فقد ساعد اكتشاف المعادن في صنع الآلات الحربية كالسيوف والرماح والعربات التي تجرها الخيول، في حين ظل الاحتياج الإنساني للفرد في منزله يقبع في تاريخٍ متأخرٍ يعود إلى العصر الحجري حيث كانت صناعة الفخار فقط هي التي تساعد الفرد في تخيّرٍ أدواته المنزلية. وقد صار حال الإنسان في شأن احتياجاته المنزلية ينتظر عهداً لاحقاً سيتحقق بعد الثورة الصناعية في أوروبا التي انتظمت بُعيد القرن الثامن عشر كي تحل أدواتٌ معدنيةٌ مكان أدواته الخزفية.

حملت هذه التحولات التي انتظمت من المركز الحضاري في حوض وادي النيل وحوض البحر المتوسط تغييراتٍ جوهريةً في بنية المجتمع بحسب تراكم خبراته العملية في الحضارات القديمة أي مابعد إنسان العصر الحجري، ثم التحولات الأوروبيَّة اللاحقة، أي مابعد الدولة الرومانية (دولة القنانة)، ثم الثورة الصناعية، ثم المرحلة الأخيرة التي تحالفت فيها طبقة الرأسمالية والبرجوازية لإنجاز مرحلة التحولات إلى دولة الجمهورية. كل هذه التجمعات كانت تحتفظ بسجلٍّ تاريخيٍّ لتطور مجتمعاتها وتطور أنظمتها السياسية لكنها في عمومها كانت تحمل مفاهيمَ تستند على كلِّ ماهو أسطوريٌّ.

وقد يعتبر، في أوروبا، القرنُ التاسع عشر عهدَ ظهور الذهنية التجريبية والمؤسسة العلمية بما فيها من معامل لاختبارات هذه الذهنية التجريبية. وترى أوروبا أن تطور هذه الذهنية هو تجربةٌ أوروبيةٌ تمت نتيجةً لتراكم الخبرات العملية التي أدت إلى تراكم المفاهيم المعرفية، تلك التي أدت -كما هو المفهوم الأوروبي- إلى ظهور مفاهيم علميّةٍ متحققاً منها ومجربةً معملياً كما هي الظاهرة الكهربائية مثلاً. وبما أداه ذلك الظهور لهذه الذهنية التجريبية من تصحيحٍ لكثيرٍ من المفاهيم الأسطورية التي تستند إلى الأساس الأسطوري، فإن أوروبا في ذلك الحين قد استشرفت بعد الثورة

الصناعية والانقلاب المجتمعي الذي صاحبها ثورة التطور العلمي اللاحقة لظهور الآلة البخارية خاصةً بعد اكتشاف الفحم الحجري ثم البترول.

ولا تبدو لأوروبا مراجعاتٌ كانت ينبغي أن تستدرك بها لتصحيح معارفها أن العلم كمصطلحٍ أصله إسلاميٌّ وقرآنيٌّ نزل منذ القرن السابع الميلادي، الذي انتظر بعد ذلك خمسة قرون في خفاءٍ لم ينبجس إلا في القرن التاسع عشر في الثورة العلمية في أوروبا.[1] وليس العلم كمصطلحٍ فقط هو الذي ظهر، بل كان مصاحباً لظهوره ظهور آليته العلمية، وهي نظام الحساب العشري، تلكَ التي أسست لمقايساتٍ في الرياضات وأساليب لمعالجة الكم والكيف وفق هذه الآلية، ما كان ممكنًا إحداث أي منجزٍ علميٍّ دونها. فقد كان للحساب العشري أصلٌ إسلاميٌّ استند إلى طريقةٍ استندت بدورها إلى أصولٍ تنزيليّةٍ أوضحها وعلمنا إياها المصطفى -عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم- كمسلمين يجب علينا معرفة كيفية حساب الزكاة والمواريث وحسابات الديون والتجارة كقيمٍ تعبدية. هذه الطريقة التي علّمنا إيّاها المصطفى تستند إلى طريقة الحساب العشري الذي يبدأ بالرقم العشري (صفر) وتنتهي حساب آحاده بالرقم (تسعة)، (فتلك عشرة كاملة)[2] وتمثل الأساس في حساب النظام العشري. وقد اعتمد حساب الزكاة والمواريث على أساس (الصفر) كرقمٍ له أهميته في عملية الجمع والطرح والقسمة كذلك في الكسور العشرية وجمع وضرب وقسمة الكسور الاعتيادية، وأيضاً في طريقة تحقيب الكم الرقمي إلى حزمٍ حسابيّةٍ تتكون من آحادٍ وعشراتٍ ومئات..إلخ يسهل كتابتها، ما كان يذخر به التراث الحسابي الإسلامي وتخلو منهما كافة تجارب الحساب الإنسانيَّة في كافة قارات الدنيا[3]، ومثالنا الظاهر على ذلك هو عجز الحروف الرومانية عن إجراء أيّ عملياتٍ حسابيّةٍ لعدم وجود حرف (الصفر) فيه ولعدم وجود تحقيب الآحاد والعشرات والمئات تلك التي جاء بها لأول مرة في البشرية بحساب الزكاة والمواريث وعلّمنا لها أستاذنا المصطفى عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم وسيدنا أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرّم الله وجهه.

وعلى الرغم من وجود آلية الحساب العشري وعلموية موضعتها للفصل الكمي والكيفي للمسائل المطروحة في التجريب المجتمعي الإنساني، إلا أن سيادة المفاهيم العلمية قصرت عن أن تصحح خلل الطفولة واليفاعة المعرفية التي ألقت بظلالها على كلّ الإنسانيَّة، واختصت بها أكثر ما اختص به سواها الدولة الرومانية ثم دولة القنانة ثم دولة التحالف الرأسمالية والبرجوازية

---

[1]- عمر الأمين أحمد، العلم والمعرفة والعقل: مقاربات نقدية ومفاهيمية، فرح غرافيك، الخرطوم 2013.
[2]- استعارة من التنزيل الحكيم
[3]- عمر الأمين أحمد، مرجع سابق

اللاحقة. فالذهنية الإنسانيَّة التي صاحبت الفتوحات الإسلامية للعالم لم تكن تلقي بكثير ظلال الاستعباد والاستحواذ والتسلط، فدخلت معظم الشعوب الآسيويّة في كنف الإسلام كردّ فعلٍ لعدل هؤلاء الغزاة فيهم مقارنة بسطوة وعسف الإمبراطوريات التي كانت تحكمهم قبلها وتسومهم سوء العذاب. ثم انتزع الإسلام طوعاً لا كرهًا الجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، أي تركيا ومنطقة البلقان، تلك التي فضلت الدخول في الإسلام عن الاستمرار في وثنيةٍ رومانيةٍ ملتبسة بزيٍّ مسيحيٍّ كان نتيجةً لمواءمةٍ أحدثها ما يسمونه بالرسول(بولس) ما بين ذهنيتين الوثنية الرومانية والذهنية المسيحية الناشئة.

ولم يكن الرشاد هو ديدن ما تبقى في الدولة الرومانية الغربية بعد تفككها إلى دويلات، فقد سادتها ذهنيةٌ سلطويةٌ متنزلةٌ تنزلاً حقيقيّاً عن سليلتها الباطشة، وهي الدولة الرومانية القديمة، فقد خاضت الدول الأوروبيَّة المتخندقة في حدودها للدولة الوطنية القطرية حربين طاحنتين انتظمت فيهما كلّ أوروبا من أقصاها إلى أدناها، وأسموها زوراً وبهتاناً بالحرب العالمية الأولى (1914-1918م) والحرب العالمية الثانية (1939-1945م). وهما في واقع أمرهما ليستا حربين عالميتين، إنما هما حربان أوروبيتان، يمكن أن يشيرا إلى يفاعة الذهنية الأوروبيَّة الممسكة بشؤون إدارة الدولة. إذ لا يمكن أن توصف الذهنية التي أدت لمقتل عشرات الملايين من الأوروبيين في هاتين الحربين وهدم وتكسير كلّ البنية المدنية الأوروبيَّة أن نقول أنّها كانت نتيجة ذهنيةٍ معقولةِ التفكير، بل هي ذهنيةٌ منفلتةٌ لا مطاوعة لها للحكمة والعقل السليم.

ثم كان أن قاد توازن الرعب بين الخصماء الأوربيين المتحاربين، أي ما يسمونهم بـ(الحلفاء) ضد دول (المحور) إلى وضع السلاح جانباً وذلك رضوخاً لتوازن ميزان الرعب ورضوخاً دون استعمال آلة الفتك والتدمير التي أصبح يمتلكها كافة أطراف الدويلات الأوروبيَّة المتصارعة. وقد قاد وضع هذا السلاح والاتفاقيات الناتجة عنه إلى أن اتجهت الدول الأوروبيَّة التي تقاسمت العالم بين قواها الفعالة، فقامت إنجلترا وفرنسا وإسبانيا والبرتغال باقتسام العالم في ما بينهم. فحكمت أوروبا العالم من أقصاه إلى أدناه وذلك بعد أن غزته ثم استولت على سلطاته ومقدراته، وذلك باستعماره استعمارًا استيطانيًّا كاملاً. قام هذا الاستعمار بنهب ثروات شعوب العالم وتسخير بعضها في منظومة استعبادٍ لبناء بعض المناطق التي تحتاج للعمالة، فتم استرقاق السود في أميركا الشمالية وفي كثيرٍ من المناحي الأوروبيَّة، وذلك مضاف إلى استعبادهم في بلدانهم كمعظم حال غرب وجنوب إفريقيا إلى منطقة البحيرات وبعض مناطق شرق إفريقيا كروديسيا الجنوبية وجنوب إفريقيا وتنجانيقا... إلخ.

قادت أوروبا العالم بعد ذلك مرغماً إلى هجر أنظمته السياسية التقليدية، ثم التحول باتباع النظام السياسي الجديد الذي أجبرت العالم على الإمساك به، ألا وهو الدولة الوطنية القطرية. وقد أحكمت سيطرتها بهذا النظام أن جعلته تحت قياد عالميٍّ واحدٍ، هو قياد الهيئة العامة للأمم المتحدة، ثم وضعت أعلاها مجلس الأمن الدولي الذي يدين بمطلق سلطاته إلى أوروبا.

محصلة هذه الترتيبات قد أدت إلى أن تقوم أوروبا بقياد العالم في انتظامٍ حضاريٍّ كانت هي تشكل مركزه، فهو غير مكفولٍ له إلا أن يظل هامشاً لها يمدها بالمواد الأوليَّة ويستهلك منتجاتها الصناعية. وقد سار هذا النظام بعد ترتيباتٍ أوروبيةٍ دعته للخروج عن مرحلة الاحتلال الاستيطاني إلى مرحلة التحكم الاقتصادي والسياسي، فوضعت في أعلى تلك المجتمعات المتُحكّم عليها نخبةً هي من أهل البلاد المستعمَرة نفسها لكنّها متحكمةٌ سلطويًّا وتابعةٌ للمركز الحضاري الأوروبي كوكيلةٍ له في تلك البلاد.

ومع اكتمال النشوء اقتضى واقع حالٍ جديدٍ قامت فيه برجوازيات العالم الثاني والثالث بوضع شعوبها في خطّ سلسلة الالتحاق بما سُمي بمرحلة (مابعد الحداثة الأوروبية)، ذلك الذي يعني في مجمله ارتفاعَ قامة مجتمعات العالم الثاني والثالث إلى مستوى مستهلك لمنتجات العالم الأول، وما يقتضي ذلك من تحديثٍ شكلانيٍّ يتوافق مع الانضباط العالمي في منظومة الدولة الوطنية القطرية الصغيرة المتفككة المحكومة بنظامٍ عالميٍّ هو نظام الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي.

وقد أجاد الماسكون بالعالمين الثاني والثالث من اتباع سادتهم، فأمسكوا بأنظمةٍ سياسيةٍ تابعةٍ لمنبعها -أي نسق التمركز الحضاري- فأجاد سياسيو العالمين الثاني والثالث، وتفوقوا على أنفسهم في إنجاز ما هو موكولٌ لهم، فساهموا مساهمةً فعالةً في ما يريده ويرضاه العالم الأول الأوروبي من تكسيرٍ للأنظمة البنائية لمجتمعات العالمين الثاني والثالث، ومن ثم وأد الثقافة المجتمعية كمصنفٍ أساسيٍّ لمجتمعات العالمين الثاني والثالث ويخلو منها تماماً اجتماع إنسان العالم الأول.

تأويل ما وراء الخلفية التاريخية الأوروبية:-

انتظم سردنا لتوصيفٍ صارت نتائجه على أيامنا هذه ماثلةً للعيان، فقد سار المجتمع العالمي في سيرةٍ وسيرورةٍ وصيرورةٍ تتلبّس الترتيب الذي وضعته أوروبا لمسير هذا العالم، أي كما ذكرنا المركز الحضاري وما يتبعه من هامشٍ عالميٍّ كبيرٍ منتظمٍ تحت لواء الدولة الوطنية القطرية.

وتسير موصوفات هذه السردية وهذا النمط على إحلال الداء الأوروبي المقيم، ذاك الذي أفرز

مثل هذا النمط وشكل ما وراء هذه الصيرورة التاريخية، التي تسير على محصلة الذاتية الأوروبيَّة ذات الخلو التام عن الثقافة كمكونٍ مجتمعيٍّ هام ويكون حينها أمر إحلاله سهلاً على بقية العالم.

وللركون إلى هذه النتيجة ينبغي أن نعرف أن العداء الذي يكنّه العالم الأوروبي الأول للثقافة هو داءٌ مقيمٌ يتصل بالأصول التكوينية للاجتماع الأوروبي، فالثقافة بوصفها نظاماً يتضمن هوية أفراد المجتمع الذي ينتمون إليه، ويتصل ببنية تلك المجتمعات التكوينية، بحيث يصير هنالك اتفاقٌ ثقافيٌّ عامٌ على جماع من القيم والعادات والتقاليد والموروثات التي ينبغي أن ينصلح الفرد بانتظامه خلالها، فمصطلح (ثقافة) العربي يعني التعديل والتسوية. ثقّف قناة الرمح معناه أن قناةً معوجّةً تم ربطها إلى أخرى مستقيمة تسمى (ثِقافة) فاستقامت المعوجّة تبعاً للأخرى. عليه فهي في المجتمع تعني تسوية وتعديل الفرد ليكون صالحاً للعيش وسط الجماعة. لذلك تميل المجتمعات التي تأخذ بالثقافة كمكونٍ أساسيٍّ تحتيٍّ لمجتمعاتها إلى جماعيّةٍ في تربية الأفراد على نمطٍ متفق عليه مسبقاً بواسطة هذه الجماعة، تمت صياغته خلال تجريبٍ أصبح ضمن ثوابت وموروثات تلك المجتمعات، وهذه موروثاتٌ تنضبط غالباً بضمانات كريم العادات والمعتقدات. ولما كان نشوء الاجتماع الأوروبي على عنصر كفاءة وفعالية الأفراد، ويشمل ذلك قدراتهم على الصراع من أجل الاستحواذ على المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية[1] فإن تأويل نشأة الأفراد في المجتمعات الأوروبيَّة، يؤدي إلى وضعه تحت مصطلح (culture) ذلك المصطلح الذي يمكن تأويله هو الآخر إلى معاني النمو والإنبات. والنمو والإنبات هنا لا يفيد تسوية وتعديل الأفراد ولا تربيتهم الجماعية التي تؤدي إلى تكوين مجتمعٍ مكوّنٍ من أفرادٍ ذوي هويّةٍ مشتركة. فما يقوله منظرو الغرب أن مجتمعهم يقوم على ثقافة الفردانية. ومع تحفظنا على إضافة مصطلح (ثقافة) العربي الأصل ذي الجذر التأويلي الذي يخالف الجذر التأويلي لمصطلح (culture) فإن الفردانية هنا تهزم المصطلح (ثقافة) الذي يقوم على جماعيّةٍ ظاهرةٍ وباطنة.

فالفقد الثقافي هو عوارٌ بنيويٌّ ظاهرٌ يلتصق ببنية المجتمع الأوروبي، ولا أدري أيرجع هذا العوار إلى البنية البيولوجية للمجتمع الأوروبي أم إلى البنية الاجتماعية؟!

ومع ميلي بالطبع إلى أن العوار هو عوارٌ تكوينيٌّ مجتمعيٌّ، فهو سمة يتسم بها الفرد الأوروبي في نزوعه إلى التحكم والتفرض والسيطرة، وهذا بالطبع لا يمكن أن يكون صفةً بيولوجيةً بقدر ما يكون صفةً مكتسبةً اجتماعياً ربما قاد إليها نزوعٌ إلى التمرد الذي ينتاب الفردانية الأوروبيَّة منذ

[1]- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ص151.

نشأتها الباكرة. ولا يلاحظ في اجتماع الإنسان الأوروبي نشوء بطون وعشائر وأُسر ممتدة تكوّن قبائل بالمفهوم الشرق أوسطي للقبيلة. وأظن أن هذا ينسجم مع هجرة الإنسان الأول أي إنسان العصر الحجري من أرض كوش، أي أرض النيل العظيم بفرعيه التاريخيين سيحون وجيحون أي النيلين الأبيض والأزرق [1]، إلى أرض الجزيرة العربية ومنها إلى أواسط آسيا عبر باب المندب ومنها إلى الهند والصين ثم إلى أوروبا عبر جبال القوقاز في هجراتٍ تقول أغلب الدراسات التاريخية أنها كانت لإنسان العصر الحجري الوسيط بُعيد ذوبان الجليد في أوروبا قبل عشرة آلاف عام قبل الميلاد. ويسودني يقينٌ ملاحظة استيطان قبائل اليونان والإيطاليين ثم القبائل الجرمانية ثم قبائل الغال، أي فرنسا الحالية، إضافة إلى بعض القبائل الأخرى (الفايكينغ) و(الأنجلو ساكسونيين) إلى أقصى الشمال، فهذه كلها قبائلُ متسلحةٌ بسلاح إنسان العصر الحجري الوسيط وجاهزة للدفاع عن حيازاتها الأرضية التي ستحتكر فيها لاحقًا صيد حيواناتها وجمع خيراتها الزراعية. فمجمل سيرة التاريخ الأوروبي ما قبل نشوء الحضارات في هذه المناطق هي سيرٌ أسطوريّةٌ لآلهةٍ ذات بعدٍ جسدانيٍّ أرضيٍّ طاغٍ تتصارع في ما بينها - كالإله (هيركوليزو زيوس) والآلهة (أوروبا) نفسها[2] في الميثولوجيا الإغريقيةِ والرومانية القديمتين- لامتلاك سطوة التحكم والسيطرة. ثم لحق بذلك أقدم سِيَرَ التاريخ الأوروبي كحرب (طروادة) التي لا نتمكن للاستدلال على موقعها استدلالاً آثارياً كاملاً حتى الآن، أو فرسان المائدة المستديرة في أسطورة الأدب الإنجليزي تلك التي لا يملك الآثاريون الإنجليز أو الأوروبيون أي إثباتاتٍ تاريخيةٍ لكليهما (إسبارتا وفرسان المائدة المستديرة) ولكننا لا نطالب بهذه الإثباتات، إذ إنه يكفينا من هذه الأساطير الاستدلال أن معظم تاريخ أوروبا القديمة كان يقوم على الصراع العسكري الضاري.[3] لكن الشاهد هو أن مثل هذا التحملق السلطوي العنيف طبع دولة أثينا بطابعه فقامت كدولةٍ تستعبد ما حولها من أُناسٍ يخدمهم عبيد مجلوبون من إفريقيا وآسيا وأوروبا نفسها، وعلى ذلك سارت الدولة الرومانية تلك التي غزت واستولت على العالم القديم من حوض السند إلى أقصى مغربه ما قبل بحر المانش. فكلتا الدولتين كانت تقوم على نظامٍ هو أشبه ما يكون بالنظام الطبقي لكنه أكثر إيغالاً بأنه نظامُ رقٍّ وعبوديّة، أي طبقةٍ عليا للملوك والمُلاّك وطبقةٍ للمملوكين وطبقةٍ نصفيةٍ مساعدة بين هذا وذاك تتكون غالبها من الجنود.

هذا كله يشير إلى أن تأويل الأصول التاريخية التي نمت وترعرعت عليها المركزية الأوروبيَّة

[1]- منتصر الطيب (بروفيسور)، التاريخ الوراثي للسودان والساحل وما جاورهما، إصدارات: مركز الأمة للبحوث والدراسات، الخرطوم، 2018، ص15.

[2]- The encyclopaedia prittanica , the Greek mythology,2002.

[3]- فرانسيس فوكوياما، مرجع سابق. ص151.

التاريخية هي أصولٌ لا ثقافيّةٌ، فذلك موروثٌ ثابتٌ يتمدد فعله في سلوك المركزية الأوروبيّة الذي انتهى بها الأمر إلى استعمارين: قديم استيطانيٍّ وحديث اقتصاديٍّ وسلطويٍّ. وقد نرى مظاهر شتى لهذا الأمر الذي يبدو ظاهراً كعوارمَ في بنية المجتمع الأوروبي بتشكيلاتٍ مختلفة، إذ تميل صياغة مفاهيم الاجتماع الأوروبي إلى تكلُّسٍ ظاهرٍ تعتقله هذه الرغبة السلطوية المتحكمة، وذلك في مقابل وعيٍ متولدٍ ومتكوّنٍ في مجتمع الشرق والشرق الأوسط، الذي وسّع من مواعين مفاهيميه لتحمل شتّى صنوف ثقافته المتعدّدة المآخذ وكثيرة التشابهات والتمايزات. ولا بد أن يميل هذا الاختلاف التكويني في وعيٍ شرق أوسطيٍّ ببنية هذا الاجتماع بحكم أنه ملازمٌ لنشأة المجتمع الإنساني في مختلف تجلياته التاريخية أيّاً كانت درجة اختلاف بنياته الأساسية في مختلف مراحل نموها التاريخي، سواءً أكان في بداية تخليق المجتمع في شقيه البدوي والمتمصر، أم في بعد ذلك في بداية مجتمعه التمديني.

والحديث عن البنية الثقافية هو حديثٌ ذو صنوفٍ شتّى، وله مآخذُ شتى ويُسفر كذلك نتائج شَتى، كلها تنصبّ في مختلف تجليات الثقافة وعلى مختلف تجلياتها، وتؤخذ اللغة، لا بوصفها لغةَ خطابٍ وحسب، إنما بوصفها حاملاً لمختلف هذه التجليات الثقافية في ظرفيها كحيّزٍ حاملٍ، وكمصدرٍ منتجٍ لهذه المفاهيم. ولا نفارق هذه النقطة إلا بعد أن نوضح أن تجليات الثقافة في المجتمع الشرق أوسطي أكثر ما تبين في تعدّد معانيها، تبعاً لتعدّد مآخذ مصطلحاتها التي تعبر عن واقع حالٍ ثقافيٍّ متنوعٍ.

فالمصطلح (إنسان)، يأتي بعده مصطلحٌ ثانٍ متخارجٌ عنه يسمى (الناس) ثم مصطلحٌ تالٍ لذلك ويسمى (البريّة) ثم مصطلحٌ رابعٌ يسمى (البشر)، فنرى في ذلك التعدد أنه يأتي لا من باب غنى التنوع اللفظي وحسب، بل من مفاصلةٍ ثقافيةٍ بعينها لبنية تطور الإنسان، بحيث يأخذ كل مصطلحٍ من هذه المصطلحات حقه في تبيين مفاصلةٍ واضحةٍ ما بين الإنسان، كبعدٍ أوّليٍّ وخام، والناس كوجود تالٍ يختلف من حيث بنيتهم التكوينية التاريخية، ثم البريّة كأناسٍ يعدون إعداداً خاصاً، ثم أخيراً البشر كبنيةٍ أكثر تطوراً لا يرتفق إليها الإنسان إلا بعد مروره على مرحلة (الأُناسة) ومرحلة (البريّة).

وما لا شك فيه هو أنّ هنالك حكماً كبيراً للغة والثقافة العربيتين، ترتفق إليه هاتان الصيغتان، فلا يفارقهما إلا وقد أحكم ووضب ما استحكم فيه منهما. هذا الحكم هو القرآن الكريم ذلك الذي

هو حكمٌ عربيٌ زيادةً على أنّه معجمٌ للمصطلح العربي معنىً ومفهوماً. فإذا قايسنا على هذا الحكم مصطلحاتنا الأربعة التي ذكرناها آنفاً لاستأنسنا بسلم التطور التاريخي الذي يبني عليه القرآن الكريم مصطلح الإنسان، والذي هو عنده مذمومٌ بحسب أوليته، وما يتمثل في هذه الأولوية من قيمةٍ يأخذها من ماضي حياته كحيوان إلى مستقبلها التي تتصل بالأُناسة ثم البرية ثم بالبشر، فالإنسانيّة محكومٌ عليها قرآنياً بوصفها حالةً تتراوح ما بين الحيوانية والبشرية، لذلك هو دائما مذمومٌ بحسب حمله بالشق الحيواني، فانظر لقوله جلّ وعلا: (قُتل الإنسانُ ما أكفرَه)[1] أو قوله: (انَّ الإنسان لربِّه لكنود)[2] أو قوله: (إنَّ الإنسانَ لفي خُسر)[3].

وهذا يختلف من مقام الأناسة الأرفع، انظر إلى قوله تعإلعلى لسان ابن مريم عليه السلام: (أأنتَ قُلت للناسِ اتخذوني وأمِّيَ إلهينِ من دونِ الله)[4] أو قوله جلّ وعلا: (وأذِّن في الناسِ بالحجِّ يأتوك رجالًا وعلى كلِّ ضامرٍ...) [5]. فحيث يتضح أمامنا أن الناس هم أرقى في سلّم التطور التاريخي من الإنسان، إذ إنّهم على أقلّه يفرقون ما بين الحق والباطل. ثم انظر إلى قوله جلّ وعلا: (إن الّذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شرّ البريّة)[6] وقوله كذلك: (انَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البريّة)[7] فانقسم الناس حينها في هذه المرحلة بين المؤمنين والكافرين.

ثم انظر لقوله جلّ وعلا: (ماكانَ لبشرٍ أن يؤتيَه الله الكتابَ والحكمَ والنبوَّة ثم يقولَ للناسِ كونُوا عبادًا لي من دُون الله...)[8]، أو قوله تعالى: (قل إنما أنا بشرٌ مثلكم يُوحَى إليَّ أنما إلهُكم إلهٌ واحدٌ...)[9]. ثم نتبينّ أن البشر هم في قمة هذا التصنيف بامتلاكهم للكتاب والحكم وارتفاقهم بخاصية الأنبياء من الوحي. ونستأنس بهذا الحكم القرآني فيدلنا إلى تصنيف هذه المصطلحية في الثقافة العربية إلى ترتيب متسامٍ للتطور الإنساني الأناسي البشري.

---

[1]- 17، عبس.
[2]- 6، العاديات.
[3]- 2 العصر.
[4]- 116، المائدة.
[5]- 27، الحج.
[6]- 6، البيّنة.
[7]- 7، البيّنة.
[8]- 79، آل عمران.
[9]- 110، الكهف.

نحمل هذه الملاحظة التي استأنسنا بها في اللغة والثقافة العربيتين، فنضعها في موقف مقارنةٍ مع مقومات الاجتماع الأوروبي، فنلاحظ أنّ خلو الثاني عن الثقافة يحمل هذه المقارنة إلى تقرير خلوّ اللغة الأوروبيَّة من مثل هذا الارتفاق في بنية إنسانها. فالإنسان كقيمةٍ أوليّةٍ في اللغة والثقافة العربية يقابله لفظ (human been).

في حين تخلو تمامًا اللغات الأوروبيَّة لما يقابل المصطلح (الناس) أو مصطلح (البرية) أو مصطلح (البشر). ولا يسعفنا مصطلحٌ أوروبيٌّ آخر هو (people) الذي يقابله مصطلح (شعب) ولا المصطلح الآخر (public) الذي يقابل مصطلح (جمهور). وهذان المصطلحان الأوروبيان لا يمتان بصلةٍ إلى التكوينات الثقافية بقدر ما يمتان إلى صيغة التمدين والتحضر اللاحقتين لنشوء المجتمع غير المتداخلتين مع تكوينه الأولي.

عندما نعود مرة أخرى إلى بنية الثقافات المفارقة تماماً لأُسِّ التمركز الحضاري، نلاحظ أن مصطلحات (برية)،(بشر)،(الناس) التي هي بلا مقابل في اللغات الأوروبيَّة، فذلك يحمل مميزاتٍ ثقافيّةً تفتقدها اللغات الأوروبيَّة تماماً ثم المآلات المستقبلية للإنسان الأوروبي.

ومثلٌ آخرُ للتمايز الثقافي العربي: نُلاحظ وجود فروقاتٍ في بنية التطور العشائري القبلي لقبائل (البقّارة) في السودان كتكويناتٍ قبليةٍ تعمل في رعي الماشية. نأخذ ذلك كمقارنةٍ لظاهرة (الكاوبوي) في أميركا الشمالية الذي يعمل هو نفسه في رعي الماشية. فالفرق ما بين البنيتين فرقٌ ظاهرٌ ما بين بنى التعاضد الثقافي المجتمعي وبين استفحال ظاهرة التفرد المصاحب للعنف والسطوة والسيطرة والتحكم الظاهر في بنية (الكاوبوي).

نتائج تأويل ظاهراتية بنية الاجتماع الأوروبي ومآلات الثورة الرقمية

و الحال هذه فلا بد أن تكون بنية الاجتماع الأوروبي مصفوفةً خلف السمات العامة للشخصية الأوروبيَّة التي تميل إلى التفرد وحب السيطرة والتحكم، لذا فقد كانت أبسط مظاهر الشخصية هو تحقيق أكبر قدر من الفاعلية التي تنعجم فيها الشخصانية لتتحول تأويلاً إلى سماتٍ اجتماعيةٍ، فتصير الفاعلية الاجتماعية هي الميزة التي تصاحب الاجتماع الذي بالتإليهمه همّاً مباشراً اصطفافه الحضاري. ولما كان الثقافي يميل أفراده في جانب إنتاجهم المادي لتلبية حاجاتهم المجتمعية، فإن فاعليتهم تصبح متقيدةً بقيودٍ ثقافيةٍ ثقيلةٍ حتى لا يصير هنالك فائض إنتاجٍ يزيد عن حاجة

تلك المجتمعات. لذا فقد كان إنتاج تلك المجتمعات ذات البنية الثقافية هو إنتاج كفاية، في حين أنّ إنتاج المجتمعات ذات التمركز الحضاري يتصل بالتجارة التي تتصل بتنمية رأس المال الذي بدوره يتصل اتصالاً مباشراً بفائض الإنتاج، ولو مايزنا بنظرةٍ تأويليّةٍ ما بين بنية المجتمع ذي الأصول الثقافية وما بين بنية الاجتماع ذي التمركز الحضاري لرأينا كل السمات التي تتصل بالفئة الأولى هي سمات كفاية وضروريات، في حين أنّها في الحالة الثانية سماتُ إنتاجٍ وتراكمٍ واحتكارٍ...إلخ.

لذا فقد صارت مآخذ الاجتماع الأوروبي وكافة مناولاته هي مناولاتٌ تتأرجح ما بين الفائدة المادية المباشرة والمصالح ذات السمات التجارية، فالعالم كلّه إما سوقٌ لتصريف إنتاج العالم الأول أو موردُ خامات للصناعة للعالم نفسه، وتلك المنظومة التي تصبغ بصبغتها كل المناولات الاجتماعية حتى العلم، بصفته يرتبط بالتجريب البشري ويصير إنتاجاً لا يصلح إلا باستخدامه في رفع وتيرة المناولات التجارية المختلفة. فإذا كان العلم نفسه قد وضع كمثالٍ ما بين الفئتين الثقافية والحضارية، فإن اتصاله ببنية الثقافة قد يحصره في مجال إنتاج المفاهيم، إذ تتحقق به الكفاية التي تنتجه بها هذه الفئة، أما عند الثانية فلا بد له أن يصير سلعةً، فتكون تطبيقيته هي جواز مروره وصلاحيته حتى يصير إلى إنتاجٍ ذي مردودٍ تجاريٍّ واضحٍ. وقد يبدو أن الخلل المنهجي قد يتصل بالفصيلتين، لكن اتصاله بالفصيلة الأولى لا يلقي عليه بظلالٍ كثيفةٍ إلا فقط عبر جهل الفصيلة الأولى به. أما الخلل المنهجي في الفصيلة الثانية ذات التمركز الحضاري فهو خللٌ مركبٌ وذلك لاتصاله بالتجارة التي تجعله ممعناً في الذاتية وبعيداً عن الموضوعية على عكس الفئة الأولى.

وإذا خرجنا من هذه النظرة التأويلية لاستنتاج مفهومٍ عام، فإننا نلاحظ أن الداء الأوروبي القديم -بإحلال الذاتية بدلاً عن الموضوعية- لا يختص فقط بالعلم، بل صار هو نفسه قيمةً ظاهراتيةً تتصل بالبنية التكوينية للمجتمع الأوروبي. فقد قام العالم الأول كدأبه في تحويل كل ما تمسه يده إلى قيمةٍ تجاريةٍ باستئصال كثير من السمات الثقافية التي تتسم بها المجتمعات التي دانت لسطيرة، ما كان يؤخذ به كتنوّعٍ يميز إنسان هذا العالم، كالأزياء مثلاً ذات القيمة الثقافية الظاهرة التي كان تتصف بها أي فئةٍ من فئات المجتمعات الإنسانيَّة كسمةٍ تميزها بها. إلا أنه بدخول الصناعة تتحول الأزياء إلى نمطٍ واحدٍ تفرزه اتجاهاتٌ تعتمد على القيمة التسويقية، أي التجارية، حتى تم تهديد سمات التنوع الثقافي للأزياء في عالمنا المعاصر التي أصبحت مهددةً بالتحول إلى نمطٍ أُحادي الجانب.

ويمكننا أن نأخذ كنتائج شبيهة لذلك، أن محصلة المناولات الأوروبيَّة لعالمنا المعاصر كلها

ترمسها أوروبا في حوض مميزات اجتماعها وهو في غالبه حوضٌ آسِنٌ بفعل المصالح الذاتية، فالتقاليد الثقافية والعلوم إذا أُخذت كمناولاتٍ أوروبيةٍ، فهي تُرى في مجموعها حاملةً لجرثومة الخاص الأوروبي، فإذا كان الحال كذلك بما يميز مميزات المناولات الأوروبيَّة فلا بد أن نرى ما سيحل بالثورة الرقمية الحالية من مصير. أيكون مصير الثورة الرقمية هو مصير الثورة الصناعية نفسه التي انتظمت العالم الأول، عالم الرأسمالية الأوروبية؟ ويمكن أن تكون الإجابة عن هذا السؤال تعتمد على الإجابة عن سؤالٍ آخرَ: أتمتلك الثورة الرقمية -إذا ما كان التحكم عليها يتم بواسطة المنظومة الأوروبيَّة- ما يمكّنها من التخارج من إشكاليات ذاتيات التمركز الحضاري الأوروبي للعالم الأول؟!

وقد يكون من يجيب بداهةً أن الثورة الرقمية في ذاتها بدأت عبر مركزة وسائل الاتصال الرقمي، وذلك بابٌ أوليٌّ للسيطرة والتحكم. هنا يبرز سؤالٌ آخر أكثر أهمية: أتتيح الثورة الرقمية ما يؤدي إلى تأكيد وتأييد سمات الذاتية الأوروبية؟! أي هل تُمكّن الثورة الرقمية لسيطرة العالم الأول على العالمين الثاني والثالث أن تكون أكثر مضاءً وفاعلية؟!

وقد لا أستطيع أن أجيب بلا، ذلك أن التطبع في واقع الحال لا يسبق الطابع الأصيل بقدر ما ينصبغ بصبغته. مع ذلك فإن الإجابة بنعم قد تطل برأسها من بين براثن السيطرة والتحكم، إذ إن المجتمع قد يكون حيّاً يطالب الاجتماع الأوروبي بالالتفات إلى مصرعه، إذ إن المجتمع الأوروبي الذي وقع صريعاً بعد طحن الثقافة تحت براثن مخالب السيطرة والتحكم للمركز الحضاري فإن بقايا روح تطلّ منه، تقول كما تقول الثورة الفرنسية وكومونة باريس لطبقة النبلاء الأوروبيين المتحكمة والمتسيطرة:" لقد طعنتم المجتمع طعنةً نجلاء وألقيتموه صريعًا يغالب الموت بعد أن انتزعتم روحه الثقافية فحولتموه إلى اجتماعٍ ذي تمركزٍ حضاريٍّ". واليوم قد يُرى في إطلالة "ظاهرة السترات الصفراء" بقايا حياةٍ لمجتمعٍ لم يتم دفنه بالكامل بل هو يعيش فقط في غيبوبة. عليه فهذه الدراسة الصغيرة تقترح أن المجتمع صريعٌ في أوروبا، بحكم النخبة المسيطرة منذ أثينا وروما إلى دولة الاستعمار والإمبريالية الرأسمالية الأوروبيَّة الحالية، وتقترح أيضًا هذه الدراسة أنه ربما تكون هنالك فرصة مواتية للمجتمع في أوروبا أن ينهض، فيزيل قيود الدولة وقيود الاجتماع الأوروبي، فيتحرر منها، وبالتالي قد يتحرر العالم من منظومة السيطرة والتحكم للعالم الأول، وربما تكون الثورة الرقمية بما تعطيه لآفاق سيطرةٍ غير مباشرةٍ إلى انحلال قيود سيطرة وتحكم العالم الأول.

و يمكن أن يُرى أيضًا في العالم الأول ثورة لا يمكن أن نسميها غير ثورة المجتمع على الدولة المتحكمة في مقدراته والتي لم يفهم عالمنا الثاني والثالث إلى الآن أنها دولةٌ وُضعت عليه بفعل فاعل. وما يجدر ملاحظته هو أن من وسائط اتصال ثورة المجتمع الحالية في العالمين الثاني والثالث والتي ما نسمي جزءًا منها بالربيع العربي أنها تستعمل أجهزة اتصالٍ رقميّةٍ كآليّة نشرٍ لأدب هذه الثورة وموجهاتها فتستعمل على ما قُصر به التحكم والسيطرة عليها كآليةٍ لفضّ موجبات التحكم والسيطرة هذه.

خلاصة الأمر هي أن مستقبل الثورة الرقمية في أوروبا على الرغم من أنه في غالبه مستقبلٌ قاتمٌ إلا أنه مستقبلٌ قد ينبعث من قتامته هذه ضوءٌ خافتٌ بعيدٌ لموجبات كسر أغلال سيطرة التحكم الحضاري عن عالمنا المعاصر.

حلقات الجدل

التقنية والعزلة

دراسة في الأنثروبولوجيا الفلسفيّة عند برديائيف

صابرين زغلول السيد[*]

تسعى هذه المقالة إلى الإضاءة على أطروحة "التقنية والعزلة" كما تظهر في أعمال الفيلسوف الروسي نيقولا برديائيف. فالمعروف عن هذا الفيلسوف الذي عاش جلّ حياته في أوروبا الغربيّة مذهبه النقدي للعلمانيّة الحادة لا سيما حيال موقفها من الدين. تركز الدراسة على نقطة جوهريّةٍ عند برديائيف وهي مسعاه إلى تحويل روح الإبداع التقني إلى حقبةٍ روحيةٍ تُستخدم لتحقيق غاياتٍ بشريّةٍ بنّاءة، بدلاً من كونها ظاهرةً تعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه. إلى ذلك تجيب الدراسة عن مجموعةٍ من التساؤلات المتمحورة خصوصاً حول التقنية وعلاقتها بالإنسان والطبيعة والله، والآثار المترتبة على هذه العلاقة لجهة تدمير الشخصيّة الإنسانيّة في بعدها الروحي.

المحرر

أصبحت التقنية في واقعنا المعاصر ليست بمنأى مستقلٍّ عن حياتنا اليومية، بل أصبح النظام التقني بأكمله يرتبط به كلّ إنسان ولا يمكن اعتباره نظاماً مستقلاً عن الحياة البشرية، ذلك أنّ وظيفته ووجوده يحددان العلاقة التي تربط الإنسان بالمجتمع. فقد اقتحمت التقنية جميع مجالات الحياة باعتبارها شبكةً معقدةً وقوةً مهيمنةً تفرض ذاتها وسيطرتها، ليس هذا فقط، بل إنّها اقتحمت كذلك البيئة الطبيعية، وأضافت إليها بيئةً ثانيةً مليئةً بالآلات والتقنيات، حتى صارت الحياة مثل الكائن الإصطناعي، نظراً لانتشارها في كلّ مكان. علاوةً على أن التقنية (في جوهرها) وسيطٌ مزدوجٌ، فقد تكون وسيطًا إيجابيًا يعمل على رفاهيةِ الإنسان وراحته وتقلّل من الوقت والجهد، إلا أنّها في الوقت نفسه قد تكون وسيطاً سلبياً يعمل على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه، فيتحول

*ـ أستاذة فلسفة الدين- جامعة عين شمس- جمهورية مصر العربية.

الإنسان من سيدٍ لنفسه إلى عبدٍ للآلات والتقنيات، التي هو في الأساس من صنعها وطورها. ما يُفضي لأن يفقد الإنسان استقلاليته وسيادته لذاته وللطبيعة من حوله، ويساعد على عزلته ووحدته في عالمٍ صنعه هو بنفسه.

لقد صنع الإنسان فناءه بيده، ولقد صارت التقنية عقلانيّةً مغلوطةً بتعبير ماركيوز، وأقامت لنفسها محكمةً تحاكم كلّ من تجاوز حدود التعامل معها.

ولا شك في أنّ الفلسفة تولي اهتمامًا خاصًا لمشكلة الوجود البشري في عالم التقنية والمعلومات، لا سيما بعد النمو المكثف للتكنولوجيا في القرن العشرين، وما صحبه من تطوُّرٍ حضاريٍّ سريعٍ يهدد السير الطبيعي للمجتمع البشري، بل يهدّد استمرار وجود البشريّة جمعاء.

لقد وجه الفلاسفة اهتماماتهم إلى المشاكل والمفاهيم الرئيسية التي تربط التقنية بما يعانيه الإنسان من مشاكلَ، خاصةً بالتقنيات وتكنولوجيا المعلومات، التي هي نتيجة للنشاط الإبداعي البشري. ولما كان الإنسان يفكر فيها وينتجها، كان لزاماً عليه أن يفهم ظواهرها، لأن عملية الخلق التقني لا تغير العالم من حوله فحسب، بل أيضًا تغير الإنسان نفسه. وهذا هو السبب في ارتباط الفلسفة بشكلٍ وثيق بالأنشطة البشريّة في التقنيات وتكنولوجيا المعلومات، ما يتيح للإنسان البحث عن إجاباتٍ لأصعب الأسئلة المتعلقة بوجوده، لا سيما تلك المتعلقة بمعقوليّة ومشروعيّة نشاطه التحويلي المتمثل في التقنيات المختلفة. ولهذا كان لا بد أن نقف عند بعض الأسئلة الهامة التي تربط الإنسان بالتقنية أهمها:

كيف تؤثر التقنية على الشخصية الإنسانية؟

لِمَ تحولت التقنية إلى قوةٍ مسيطرةٍ على الإنسان؟

هل الإنسان محكومٌ عليه بالخضوع للإنعكاسات السلبية الناجمة عن التطور التقني، أم إنّه سيجد لنفسه ملاذاً للحفاظ على طبيعته الإنسانيّة في مجالاتٍ أخرى كمجال الإبداع الفني؟

هل تستطيع التقنية أن تقضي على اغتراب الإنسان عن ذاته وعن مجتمعه أم إنّها ستصنع له جدارًا من العزلة يحول بينه وبين ذاته ومجتمعه؟

كيف نستطيع التغلب على الأثار السلبية التي تجلبها التقنيات؟

لقد شغلت هذه الأسئلة الكثير من الفلاسفة، فمنذ ما يقرب من 80 عاما، حذر الفيلسوف الروسي الوجودي نيقولاي بيرديائيف (1874 - 1948م) من أن المشاكل التكنولوجية الجديدة تحتاج إلى معالجةٍ أنثروبولوجيّةٍ فلسفيّةٍ جديدةٍ.

وكان ذلك نتيجةً لما طرأ من مشاكلَ وجوديّةٍ ظهرت مع عصر الحداثة، حيث ظهر في النصف الأول من القرن العشرين مجالٌ جديدٌ من المعرفة الفلسفيّة، يسمي «أنثروبولوجيا التقنية»، وهي علم الإنسان للتقنية الذي يعبر عن البيئة التقنية كوسيلةٍ للوجود البشري، ومهمته اكتشاف التقنية كسمةٍ ضروريّةٍ للحياة البشرية، إلا أنه غالبًا ما يحلّل التقنية من وجهة نظرٍ بيولوجيّة، ليكتشف مصادر الإبداع التقني في النشاط البيولوجي للإنسان، حيث يعوض الإنسان إخفاقه البيولوجي مع التقنية.

ولهذا كانت دعوة بيرديائيف لمعالجة التقنية من خلال أنثربولوجيا فلسفيّةٍ جديدةٍ في نوعها، وهذا لا يعني أنه لم يتم تناول المسألة الانثروبولوجية من قبله، بل يوجد العديد من وجهات النظر هي بالأحرى تتبع التقاليد الأنثروبولوجية القديمة، والتي غالباً ما تعتمد على تأويلات قديمةٍ يلتبسها بعض التشويه لتأويل الحقيقة، حيث ترى أن آدم لم يكن لديه الكمال للعمل في حديقة عدن، ولذلك فقط نشأت التكنولوجيا نتيجة للخطيئة.

ونتيجةً لهذا التشويه في تأويلات علاقة الإنسان بالتقنية نظر بردياثيف والفلاسفة الوجوديون بوجهٍ عام إلى تأثير التقنية على الوجود والمستقبل البشري نظرةً مأساويّةً، حيث فسروا تطور العلم والتكنولوجيا كسببٍ للتوحد والاغتراب العام والشخصي. وعليه نظروا إلى التقنية على أنّها تحدٍّ لحرية الإنسان يساعد على تحول الطبيعة البشرية والإنسان إلى آلةٍ بلا روح، وهذا يؤدي إلى فقدان الروح البشرية والأخلاق والثقافة.

لذلك اتجهت فلسفة بردياثيف إلى مشاكل الإنسان التي وجد أنها «محوريّةٌ بلا منازع في عصرنا»[1]، ووجد أن دراسة هذه الإشكالية، يمكن أن تثري فهمنا للمناقشات، وذلك من خلال تسليط الضوء على تحويل النظرة الفلسفية إلى نظريّةٍ علميّةٍ واجتماعيّةٍ مختلطةٍ بكافة أشكال المعرفة لدينا.

لقد كان بردياثيف ذا بصيرةٍ نافذة، حيث تنبأ بالشرور والمساوئ التي ستجلبها التقنية والميكنة الحديثة، بأن شخص وصول التقنيات إلى شكلٍ من أشكال الشعور بالضيق الروحي الذي يعاني منه الإنسان.

لهذا بدا له بالنظر في التحديات التي نواجهها في عالمنا «التكنولوجي» مدى التهديد الذي

[1]2-Nicolas Berdyaev , "Man and Machine." In Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology. Edited by Carl Mitcham and Robert Mackey. New York: The Free Press, 1972, p-13.

تشكله للإنسانية، ومدى الآثار الاجتماعية التي تجلبها التقنية. ومن ثم قام بتحليل عواقبها الاجتماعية، ووصف التقنية بأنها نقطة تحوّلٍ لمصير الإنسان.

وصل برديائيف إلى يقين بأن التحدي التكنولوجي يكمن في «النظرة المسيحية للإنسانية،لأنه لم يعد بوسعنا أن نرضى بالأنثروبولوجيا الدينية أو المدرسية أو الإنسانية، بل علينا أن نعالج الأمر ونتجه للأنثروبولوجيا الفلسفية التي تتمركز حول: علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الإنسان بالكائن الحي، وعلاقة الإنسان بالكون» وهي ما يجب أن يُتعامل معه[1] ومن هنا أكد على «إقامة علاقة بين المعرفة كأداة للمجتمع وبين المعرفة كوسيلة لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي»[2].

ولذلك أعطى عنايته الكبرى للشخصية الإنسانية واستقلالها الروحي من أجل الحفاظ والإبقاء على كرامة الإنسان. يرى برديائيف أن «الفلسفة معرفة أولاً وقبل كلّ شيء، ولكنها معرفةٌ جامعةٌ تحيط بكلّ نواحي الوجود الإنساني، وهدفها الأساسي هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى»[3]، ولهذا فإنّه «ينبغي أن يكون هدف أيّ فلسفة عينيّةٍ هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعيّة والمعرفيّة وأن تضع الأسس لفلسفةٍ اجتماعيّةٍ»[4].

لهذا كرس برديائيف فلسفته لتحليل الجوانب المختلفة لمفهوم الشخصيّة الإنسانيّة، وأشار إلى أن الإنسان يجب أن يدرك حقيقة أن جوهره يكمن في وجوده في العالم، وبالتالي حاول أن يعطي تفسيراً جديدًا لجوهر الإنسان من خلال نظريّته عن طبيعة الشخصية، التي تعتبر ركيزة تصوره في علاقة الإنسان بالآلة والتقنية.

مفهوم الشخصية في فلسفة برديائيف

يحاول برديائيف أن يعطي تفسيراً جديدًا لجوهر الإنسان من خلال نظريته عن الشخصية، حيث تؤكد فلسفته على حقيقة الإنسان باعتباره لغزاً في العالم يستوجب البحث عنه، ذلك أن «معظم الأفراد يلعبون دوراً في الحياة ليس لهم»[5]، ومع ذلك فلا ينبغي أن نبتعد وننعزل عن العالم، فإنّ الإنسان عليه إدراك أنّ حقيقته وجوهر وجوده يكمنان في العالم، ولن يستطيع أن يكتشف واقعه الفريد إلا من خلال العالم. وبمحاولته لمعرفة سر الكون سيجد أيضًا أن هناك مبدأً خفيًّا، وواقعاً

[1] - Ibid: p13

[2] نيقولاي برديائيف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، دار النهضة المصرية، سلسلة الألف كتاب، العدد 289 (بدون تاريخ) ص100.

[3] المرجع السابق: ص10.

[4] المرجع السابق: ص106 .

[5] Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom, trans. R. M. French (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p25.

أعلى، ينتمي إلى أمر مختلف لا بدّ من اكتشافه. وبالتالي تتعقد المشكلة أكثر، ليصبح الإنسان هو ذاته مشكلة، أكثر عمقًا وتعقيدًا. ومن هنا وجد بردياييف أن مشكلة الإنسان هي المشكلة الأكثر جوهريّةً في العالم. من أجل ذلك سلط الضوء عليها، وجعلها المحور لكلّ فلسفته.

لقد نظر بردياييف لقيمة الإنسان على أنّها «تكمن في داخله من خلال شخصيته»[1]، وذلك بالطبيعة المزدوجة الكامنة فيه، وفرّق أيضاً بين الفرد والشخصيّة، فرأى أن الإنسان هو التقاءٌ بين عالمين: عالم الطبيعة أو العالم المادي، ومن خلاله ينتمي الفرد إلى الطبيعة البيولوجية والاجتماعية، وليس له أيّ وجودٍ مستقلٍّ يتجاوز العرق أو المجتمع، وعالم الروح أو عالم الإنسان الإلهي، والذي يكون فيه الإنسان ذا أبعاد دينيّةٍ وروحيّة حيث لا يتدخل عامل الوراثة أو الوالدين في تكوين الشخصية؛ لأنها لا تأتي إلا من الله، ومن خلال الله يتلقى الشخص قوةً تجعله قادرًا على الانتصار على عبوديته وتمكنه من غزو البيئة الطبيعية وتحقيق استقلاليته، وتتكون من خلاله الشخصية التي يراها بردياييف بأنها «صورةٌ وشبهٌ لله وقطرةٌ في محيط ضرورات الطبيعة[2]. ولهذا كانت الشخصيّة أعلى من الفرد الطبيعي أو الاجتماعي.

وفقاً لبردياييف، ليس كلُّ فرد هو شخصيةً، حيث تتحدد صفات الفرد من خلال المجتمع والثقافة التي يعيشها وتميزه عن الأفراد الآخرين، ولذلك يتشكل الفرد وسط منظومة عالميّة، يخضع فيها للقوانين الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي يصبح موضوعاً لعلومٍ معينةٍ مثل البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع.

في حين أن الشخصية هي جزءٌ من الواقع الروحي و«لا يوجد قانونٌ ينطبق عليها» [3]. فبالتالي لا تصبح هدفاً للتحقيق العلمي أو التجريبي، وهذه هي الفرضية الأساسية لفلسفة بيرديائيف الوجودية، والتي تتوازى مع فلسفة سورين كيركيغارد(1813 - 1855)، كارل ياسبرز(1883 - 1969)، ومارتن هايدغر(1889 - 1976) وجان بول سارتر(1905-1980).

يوضح بردياييف بأنه من أجل أن يصبح الإنسان شخصيّةً، فإن عليه أن يكون واعيًا إلى الصوت الداخلي في نفسه، الذي يعلو على كلّ الأصوات الخارجية المحيطة به» فالشخصية تستمع فقط للصوت الداخلي وترفض الامتثال لكلّ ما يتعلق بالعالم المادي»[4]، ولذلك كانت الشخصيّة هي تجلي الروح في الطبيعة، وفي الوقت نفسه هي التعبير المباشر عن تأثير الروح في الطبيعة الجسدية والعقلية للإنسان.

[1]8- Ibid, p27

[2]9- Nicolas Berdyaev/ The Meaning Of The Creative Act. (London: Victor Gollancz Ltd., 1955) p. 60

[3] Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom, p21

[4] - Ibid ,p49

إن هذا الوعي الذي ينادي به برديائيف يتغلغل فيه بلا شكٍّ وعيٌ صوفيٌّ يتشكل في علاقة الإنسان القوية بالله، وهو الذي يجعل الشخصية غير قابلة للذوبان وسط الحشد والتموضع، لأنها وفق منظوره ليست فقط صورةً للإنسان، بل هي أيضاً صورةُ الله. وفي هذه الحقيقة تكمن كل ألغاز وأسرار الإنسان، بل يكمن سرّ الإنسانية الإلهية، وهذه المفارقة كما يقول بردياييف «لا يمكن التعبير عنها بعبارات عقلانيّة»[1]، من حيث إن الشخصية ليس لها مثيلٌ أو مقابلٌ، كما أنّها لا يمكن مقارنتها بأيّ شيءٍ في العالمٍ المادي، حيث لا تتحدد سماتها من خلال علاقتها بهذا العالم الذي استعبد بالتشيّؤ والتقنية، بل تتحدد بعلاقتها بالله. لذا لا تتحدد سمات الشخصية من خلال الطبيعة، ولكن من خلال الروح، حيث يكون الإنسان بالطبيعة فرداً فقط [2].

ويضيف برديائيف بأنه من خلال التحرير الروحي للإنسان يتم «تحقيق الشخصية الإنسانية التي تؤدي إلى تحقيق الكمال، ولكنها في ذات الوقت تؤدي إلى الصراع»[3]، المتمثّل في تكيّف الشخصية داخل الحشد الاجتماعي وداخل العالم المملوء بالمادة الذي يناقض طبيعتها الروحية.

لذلك كانت تجربة الإنسان حتى يصبح شخصيّةً تجربةً مؤلمةً للغاية، بسبب دخوله في صراعٍ دائمٍ مع العالم الموضوعي الرازح تحت سيادة التقنية، فتبدّلت الأدوار ليصبح الإنسان هو نفسه آلةً تدور وسط العالم المادي المتصف بالتشيّؤ نتيجة مساوئ التقنية ذاتها.

وعلى الرغم من ذلك يرى برديائيف أن للشخصيّة قدرةً على تحمّل الألم الذي هو متأصّلٌ فيها.

ومن هنا نجد أن الشخصيات الخلاقة والعباقرة بصفةٍ خاصة قد تعاني من صعوباتٍ جمةٍ من خلال تواصلها بالعالم اليومي العادي، ما قد يجعلها تعادي هذا العالم وتتمحور حول ذواتها، ولكنها في الوقت ذاته لا يظهر إبداعها وإدراكها للكون إلا من «خلال هذا العالم»[4]. ويظهر ذلك من خلال علاقة الذات بالآخر أو علاقة الأنا بالأنت، تلك العلاقة التي بُنيت عليها فلسفات الغيرية، والتي برزت عند الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر (1878--1965 م)[5]، واستعارها منه برديائيف وبعض الفلاسفة المعاصرين.

---

[1] - Ibid , 44

[2]- Ibid, p21

[3](- Berdyaev, "The Problem of Man," http://www.berdyaev.com/ berdiaev/berd_lib/1936_408.html (16 July 2014).

[4]- برديائيف: العزلة والمجتمع، ص233

[5] ثنائية الأنا والأنت عند بوبر هي المعبرة عن مختلف أشكال الوعي والتفاعل والوجود التي يتعامل الفرد من خلالها مع الآخرين، سواء كانوا بشرًا أو شيئاً آخر. فمن خلال هذا الثنائي الفلسفي (أي « أنا–أنت»)، يتطرق بوبر إلى المنظور المعقد لوجود الإنسان أي لوجوديته». فالشخص،كما يعبر عنه بوبر، يتفاعل دومًا، وبطرق شتى، مع العالم المحيط؛ لذا فإن « أنا–أنت» هي تلك العلاقة التي تؤكد ما هومتبادلٌ وكلانيٌّ.

إن علاقة الأنا بالأنت أو بالآخر هي التي تُظهر عمق الشخصية وتفاعلها بشكلٍ إيجابيٍّ من خلال هذا العالم، لأن هذا الآخر قد يكون جاري وقد يكون الله ذاته، ذلك أن الشخصية هي الفعل الخلاق الذي يتحرك نحو أشخاصٍ آخرين وفي نهاية المطاف نحو الله. لذلك لا يتم تحقق الشخصية إلا من خلال «الله وهو أعلى منزلةً لها، كما أنه مصدر استقلالها وحريتها»[1]. وهنا يضيف برديائيف للشخصية صفةً محوريّةً في فلسفته من خلال الحرية، بحيث لم يبعد عن الإطار العام لنظرائه من الفلاسفة الوجوديين في الاهتمام بربط الحرية بجوهر الشخصية الحقيقية، حيث احتل مفهوم الحرية المكانة الرئيسيّة في فلسفته، لدرجة أن أطلق عليه معاصروه لقب «أسير الحرية».

إن ما يميز الشخصية عن الفرد في فلسفة برديائيف هو حريتها، حيث إنّ «الشخصية ليست مجرد حريّةٍ، بل هي الحريّة نفسها» [2]. كما يرى برديائيف أن الإنسان عبدٌ، لأنّ الحريّة صعبةٌ، في حين أن العبودية سهلةٌ، ولذلك يحبس الفرد ذاته داخل وعيه الخاص، ما يمنع عنه صفة التواصل بالآخرين التي هي جوهر الشخصية. ومن أجل أن تصبح الشخصيّة فعالةً وحقيقيّةً كما يقول برديائيف «فعليها أن تدرك أنّها متجذرةٌ في عالم الحرية، أي عالم الروح، ومن ذلك المصدر تستمد قوة الصراع والنشاط، وهذا هو المعنى ذاته لكونك شخصًا، ولكونك حرًا».[3] ولذلك كانت الشخصية لا يمكن أن تستمد كيانها إلا من خلال الحرية التي هي الأساس الذي لا أساس له من الوجود، لأنها أسبق من الوجود ذاته. إنها أعمق من كلّ شيءٍ، ولا يمكننا التسلل إلى قاعدة الحرية بأيّ تصوّرٍ عقلانيٍّ.

إنّ الحرية بئرٌ عميقٌ لا يمكن الوصول إليه، حيث يوجد في داخله السرّ النهائي للوجود الإنساني.

ويعبر برديائيف عن ذلك بمصطلح (unground) للدلالة على عمق مفهوم الحرية، ذلك المصطلح الذي استخدمه المتصوف الألماني البروتستانتي يعقوب بوهمة (JACOB BOEHME 1575-1624)م[4] بمعنى «الهاوية المظلمة»[5] باعتبارها هي السر الذي يكمن وراءه حقيقة الشخصية، ويقول أن «ما وراء أي شيءٍ معيّنٍ يكمن في كونه لا يزال أعمق» ([6]) أي لا يزال مجهولاً، ولذلك

---

[1]- Berdyaev, “The Problem of Man,” http://www.berdyaev.com/ berdiaev/berd_lib/1936_408.html (16 July 2014).

[2] - Ibid .

[3]- Berdyaev, Slavery and Freedom, p, 139

21[4] – يعقوب بوهمة وأحياناً بالإنجليزية بوهم، فيلسوف ومتصوف ألماني كان له أكبر الأثر على هيغل الذي كان متصوفاً في شبابه تستهوية فكرة الفناء في الله

[5] - هو صراع النور والظلام من أجل الحرية، ويرى بوهمة أن داخل الله نفسه يوجد مبدأ للظلام،هذا الظلام ليس هو الشر ولكن المعارضة مثلما يعارض الابن أبيه مع وجود المحبة بينهما، ولذلك فالنور الإلهي لا يمكن أن ينكشف إلا من خلال معارضة الآخر، وقد تأثر هيجل تأثرًا كبيراً بفلسفة بوهمة وحاول أن يقدم فلسفة إنسانية جوهرها أنه وسط الظلام يجب أن يوقظ النور وهذا هو نفسه ما أخذه بيرديائيف عن بوهمة.

[6] - Nicolas Berdyaev, Slavery and Freedom,p 66

كانت الأولوية للحرية على الوجود، وللروح على الطبيعة، وللذات على الموضوع، و لشخصيّة على العالم، و للإبداع على التطور، وللثنائيّة على الأحادية، وللحب على القانون»[1]. لذلك كانت الشخصية فريدةً من نوعها، وغير قابلةٍ للتكرار»[2].

ذلك أن معنى الحرية أكثر مدلولاً مما قد يذهب إليه الفرد، فلا يمكن اختزال مفهوم الحرية في الإرادة الحرّة، حيث إنّ الإرادة الحرة تختار بين الخير والشر، بينما الحرية هي في الأساس وسيلةٌ للتحرر من التموضع والتشيؤ الموجود في العالم. لذلك ينبه برديائيف بأنّه ينبغي «ألاّ تكون الحرية إعلاناً لحقوق الإنسان، بل يجب أن تكون إعلاناً عن التزامات الإنسان»[3].

ومن هنا كانت الشخصية في فلسفة بردیائیف تعبر عن الإبداع الذي يخرج من الحرية، والإبداع ليس هو التطورالذي ينتج الشيء الجديد لأول مرةٍ، إنما هو الحراك والديناميّة المستمرة للروح التي تعمل على بُعد الإنسان عن الاغتراب وعن التموضع داخل العالم. وبالتالي «فحرية الشخصية تكسر سلسلة الضرورات التي يتقيد بداخلها الإنسان فتصيبه بالتشيّؤ والتموضع، ومن ثم تصيبه بالاغتراب، وحتى يتجنب الإنسان هذا الاغتراب فعليه أن يكون مؤثرًا غير متأثّرٍ بكلّ ما يحيط به، ولن يتسنى له هذا التأثير إلا من خلال الحب»[4]، وبالحب تتواصل الشخصية مع العالم وبالحب تظهر الشخصية، حيث إن «الحب الأصيل هو دائمًا نذيرٌ لمجيء ملكوت الله»[5]. الحب يخلق التواصل دون خوفٍ من الموت، لأنّ الحب أقوى من الموت.

ولما كانت الشخصية تظهر الحب الذي هو تعبيرٌ للشخصيّة الأبدية، لذا كانت «الشخصية هي قبل كلّ شيءٍ الطاقة الروحية للأصالة، والنشاط الروحي الذي هو صميم القوة الخلاقة »[6]. وحتى تتحقق هذه القوة للشخصية الروحانية لا بد من إزالة العديد من العوائق التي تقف عقبة في سبيل تحققها، وتجعلها في عزلةٍ بعيدًا عن المجتمع وبعيدًا عن أن تكون قوةً إبداعيّةً وخلاقةً، من أجل ذلك يطرح بردیائیف مفهوم التقنية كأحد أهم الأسباب التي تتسبب في تشيؤ الإنسان وعزلته.

---

[1] - Ibid , p. 10.
[2] - Ibid, p. 25
[3] - Ibid, p ,48

[4] ويشرح بيرديابيف الحب كما جاء في المصطلحات اليونانية من خلال الحب (agape) و الحب (Erose).
فإذا كان الحب إيروس هو الحب العاطفي وحب الجمال والفن، فإن الحب "أغاب" هو التضحية، تضحية الروح التي تغرق في عالم المعاناة، في العالم الذي تعذب فيه وإذا كان الإيروس يسعى إلى القيم المثالية في الفن والفلسفة فإن الأغاب يسعى نحو الجار الذي يعاني وبحاجة إلى مساعدته، ولذلك كان.

[5]- Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press,p 102.

[6]-Nicolas Berdyaev, Freedom and the Spirit, trans. Oliver Fielding Clarke , London: Nicolas Berdyaev, Geoffrey Bles, 1935, p. 101.

التقنية والتشيؤ

بعد أن قدم بردیائیف مفهوم الشخصية وارتباطها بما هو روحيٌّ، وجد أن هناك عوائق تمنع هذا الارتباط. وفي مقدمة هذه العوائق وصول التقنيات في الفترة الحديثة إلى أفاقٍ عاليةٍ بشكلٍ يفتح فصلاً جديدًا تمامًا في العلاقة الإنسانيّة بالكون، فمع التقنيات «تشاركت الروح مع الواقع وتشابكت الذات بالموضوعات»[1]، حتى أصبحت روح الإبداع الإنسانية ترتبط بالطبيعة المادية لارتباط الآلات والتكنولوجيا بها. وبالتالي، فعلى الرغم من أن وصول التقنيات يُعدّ مرحلةً في التنمية الروحيّة للبشرية، إلا أنّه في الوقت نفسه يؤدي إلى استعباد الكائنات البشرية في العالم، وهذا صحيحٌ، فبقدر ما تتخلى البشرية عن أهدافها من القيم الروحية، تسعى في الوقت ذاته إلى معجزات العلوم التطبيقيّة لتوفير رفاهيّة الحياة وتحقيق المعنى النهائي للسعادة في ما يعتقدونه([2]). ولهذا دخل التاريخ البشري إلى واقعٍ جديد، وأصبحت التقنيات تشكل تحديًا للوجود البشري. ذلك الوجود الذي انفصل فيه الإنسانُ عن الله والقيم الروحية، فتحول إلى بناءٍ وتنظيمٍ داخل عالم المادة محاولاً العثورعلى معنى السعادة والأمن.

وبالضبط كانت التقنيات هي الوسيلة التي تسعي بها البشرية الحديثة وبواسطة أجهزتها الخاصة إلى تحقيق الغايات المفيدة المرجوة لنفسها. ومع السعي لتحقيق هذه الغايات وقع الإنسان فريسة التشيؤ المادي، ففقد روحه الحقيقية التي تسعى دائما للتوحد مع الروح الإلهيّة، ما ساعد على اغترابه وتموضعه.

وقد نظر بردیائیف إلى مسألة تشيؤ الإنسان بواسطة التقنية والآلة بأنّها أهم المشكلات البارزة التي يجب على الفلسفة الاهتمام بها، حيث أعلن عن قلقه بأن الحياة بلغت مبلغ السرعة الجنونيّة إلى الحدّ الذي يجعل الإنسان يجد صعوبةً في الاستجابة لها، ولهذا تلجأ هذه الشخصيات إلى الاتصال الاجتماعي المتغيرّ، والذي تمثل فيه التكنولوجيا والآلة أهم جوانبه، ويرى بردیائیف أن التكنولوجيا سلاحٌ ذو حدين، حيث إنّها تساعد على تحسين الاتصال بين الناس من ناحيةٍ، إلا أنّها من ناحيةٍ أخرى تساعد على توسيع الفجوة بينهم فبدلاً «من أن تقلّل من التباعد الأساسي بينهم فإنّها تعمل على اِتساع رقعته»[3]. كذلك تمثل التكنولوجيا أهم أشكال التطرف لماديّة الوجود الإنساني حيث إنّها لا تعطي اهتمامًا للاتصال الروحي الذي هو أساس بناء الشخصية. وعلى

[1] - **Spirit and Reality. Translated by George Reavy. London: Geoffrey Bles: The Centenary Press,.1939,p,43**

[2] - **bid , p, 71.**

[3] - بردیائیف: العزلة والمجتمع، ص233.

الرغم من مساهمة الاختراعات -مثل الطائرة والسيارة والسينما واللاسلكي- مساهمةً كاملةً في سهولة التواصل والاتصال بين الناس، ما أتاح للإنسان التحرّر من بيئته المحلية إلى بيئةٍ عالميّةٍ أكثر اتساعًا، إلا أنها من ناحيةٍ أخرى وفي الوقت نفسه بفضل هذه الوسائل أدت إلى «القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحي، بل إنّ أثرها يعزل الإنسان عزلاً مطلق»[1]. ويحلل بردياييف ذلك من خلال الأنثروبولوجيا الفلسفية، بأنّ كلّ شيءٍ في العالم له مظهران: أحدهما سلبيٌّ والآخر إيجابيٌّ. حيث كان الأفراد في المجتمع الأبوي أو النوعي على حدٍّ سواء يتصل بعضهم ببعضٍ بطريقةٍ لا شخصية، ومع التطور اتخذ التواصل بين الأفراد شكله الشخصي وكان على الشخص أن يعاني العزلة وهنا «تنفصل الأنا من روابطها العضوية»[2]. و يُرجع بردياييف ذلك إلى التكنولوجيا التي أسهمت في هذا السبيل مساهمةً وفيرةً، فعملت «الآلات بدرجةٍ كبيرةٍ على استغلال الإنسان والحيوان. وقد كان هذا الاستغلال عقبةً في سبيل الاتصال الروحي»[3]. ويضفي بردياييف طابع السحر أيضاً على التكنولوجيا، فكما كان البدائيون لهم سحرهم الخاص بهم، فإن هذا العصر له سحره من خلال التكنولوجيا التي وصل إليها الإنسان بعد المرور بعددٍ من المراحل التي تشكلت فيها الذات الواعية من خلال علاقتها بالطبيعة والمجتمع، حيث يحدث في العالم سيرورةٌ لا إنسانيةٌ، تطغى على كل شيءٍ. وعليه تظهر فترةٌ تاريخيةٌ حرجةٌ خلال تطور التقنية والتكنولوجيا، تبدأ مع تطور البداية المبدعة في الإنسان الذي ارتبط «في البداية بالطبيعة وهذا الارتباط كان نباتياً وحيوانياً. لكن بعد ذلك بدأ ارتباطٌ جديدٌ للإنسان مع الطبيعة الجديدة، ارتباط تقنيٌّ-آليٌّ... وهنا تكمن كل المشاكل المضنية»[4].

ومن خلال ارتباط المجتمع بالتقنية يعرض بردياييف أربع مراحل أساسيّةٍ لعلاقة الإنسان مع الكون والمجتمع:

1 - انغماس الإنسان في الحياة الكونية.

2 - التحرر من سيطرة القوى الكونية.

3 - الإحالة الآلية للطبيعة والامتلاك العلمي- التقني للطبيعة، وتحرير العمل واستعباده باستغلال أدوات الإنتاج، وضرورة بيع العمل للحصول على المعاش.

[1] - المرجع السابق: ص 233.
[2] - المرجع السابق: ص233.
[3] - المرجع السابق: ص 234.
[4] - **Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World. Ann Arbor, Michigan: The University of Michigan Press, 1961, p. 83.**

4 - انحلال النظام الكوني وتشكل تنظيمات جديدة... والابتعاد عن العضوية، ونماء قوى الإنسان بتشكلٍ مخيف فوق الطبيعة، وعبودية الإنسان من قبل اكتشافاته الذاتية[1] لا سيما بعد اكتشافه للعديد من التقنيات والآلات التي ساعدت على استعباده، وجعلت منه سجينًا داخل كهفٍ من العزلة والتموضع.

إن ظهور الآلة يؤدي إلى الإحالة الآلية للحياة، والتي بدورها تؤدي إلى الإحالة الموضوعية القصوى للوجود الإنساني، حيث يصبح الإنسان غريباً في عالمه، هذا العالم البارد غير الإنساني الذي صنع فيه الإنسان تشيؤه واغترابه، والذي تنصهر فيه الأنا، وبدون وعيٍ منها داخل هذا العالم المادي لتصبح مغتربةً ومتموضعةً مثلها مثل أي آلةٍ قامت بصنعها. وفي هذا يشير برديائيف إلى أن التكنولوجيا يتكون من خلالها واقعٌ جديدٌ وحقيقةٌ جديدةٌ، من حيث إنّها «تعيد إنتاج علاقة المبدع بخلائقه مرةً ثانيةً، ولكن من وجهة نظرٍ مغايرة: حيث يبدع المبدع بوعيٍ وعقلانيّةٍ، ولا يؤثر هذا الإبداع على حقيقة وجود مبدعه، حيث تنتفض الخلائق ضدّ الخالق ولا تذعن له في ما بعد. وهنا يكمن سرّ الخطيئة الأولى ضدّ الخالق. وتتكرّر الخطيئة في كلّ تاريخ الإنسانية... حيث تُبدل التقنية بالعضوية، ويُبدل اللاعقلي بـ المنظم- العقلي، فتولّد التقنية آثاراً لاعقلية في الحياة الاجتماعية»[2]. ولاتكتفي التقنية بالتموضع في العالم كما يذهب برديائيف، بل تحاول أن تملك جذورًا ميتافيزيقيّةً، وبذلك تتكشف إمكانيّةٌ جديدةٌ لوجود التموضع يبرز في أن ما ينتج من سيرورة التموضع، يمكن أن يملك وجوداً مستقلاً، خارج الروح اللاعقلية. لذا كانت إحالة الحياة تقنيًا وإحالة التقنية لحياةٍ إنسانيّةٍ تعني التموضع والاغتراب الأقصى، حيث تُحوّل التقنية جسم الإنسان إلى واسطةٍ وأداةٍ، أي إلى وظيفةٍ تقنيةٍ.

ولهذا فقد حاول برديائيف تقديم نظريّةٍ من شأنها القضاء على حالة التشيؤ والاغتراب التي بمقتضاها يفقد الإنسان جوهره الروحي ويتحول إلى شيءٍ بلا روح وبلا إنسانيّة. لذلك قام بتحليل العديد من الأشكال التي تجعل الإنسان يشعر بتشيؤه واغترابه ومن أهمها: المجتمع، الحضارة، المعرفة، الآلة، الأخلاق، الدين، الفن، الكنيسة، العلم، التاريخ، الزواج والأسرة، النظام العالمي، الظلم الاجتماعي، الباطل ...إلخ، وسأقتصر هنا الحديث على التشيوء الناتج عن الحضارة، المعرفة، الحياة الاجتماعية والاقتصادية، الآلة، على آساس الارتباط الوثيق للتقنية بهذه الموضوعات.

يعتقد برديائيف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد، ما يجعل الفرد يتموضع داخل نفسه، حيث يجعل الفرد المجتمع مثلاً أعلى ويسبغ عليه العظمة والجلال، ويؤلّه الدولة ويخلق

[1]- Ibid, p, 169.
[2] - Ibid, p, 169

منهما أساطير، وبذلك يستعبد نفسه، ما يؤدي إلى ثقل كاهله بتعقيدات الوجود وتعدد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعثراً في شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية.

إن أبشع أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه، فقد يتنازل الإنسان في كثيرٍ من الأحيان عن حريّته بمحض إرادته، وهذا يظهرأكثر كما يرى برديائيف في «الدول الآخذة بالنظام الشمولي حيث يصبح الناس عبيدًا، ويتقبل أغلبيتهم التنازل عن حريتهم في سرورٍ وارتياحٍ»[1]، ولذلك كانت الفرديّة هي الأنانيّة من حيث إنّها تحصر كلّ شيءٍ في نطاق الذات التي هي مصدرٌ رئيسيٌّ من مصادر الاستعباد، ويحذر بردياىيف بأنه يجب على الإنسان البعد عن الأنانية، ذلك أن الشخصية بمفهوم بردياىيف بعيدةٌ عن الأنانيّة التي هي مصدرٌ رئيسيٌّ من مصادر الاستعباد والعزلة بين الناس، إذ يتقوقع الإنسان داخل وعيه الخاص ما يتسبب بتموضعه الذي ينتج عنه حجب شخصيته وحجب علاقته بالآخرين، هذا بالإضافة إلى طمس دوافع الحب والإبداع الكامنة داخله، ومن هنا شيئاً فشيئاً تتموضع روحه وتتشيّأ، ويساعد على ذلك وبشكلٍ سريعٍ تطور التقنية والآلات التي تصاحب التطور الحضاري والصناعي، فيساعدان إلى حدٍّ كبيرٍ في استعباد الإنسان، وسقوطه داخل العالم المتشيّئ، فيشعر الإنسان بالاغتراب بينه وبين ذاته وبينه وبين الأخرين وبينه وبين الخالق. ولما كان المجتمع يرى الشخصية بأنها لاعقليّة وذلك بسبب حياتها الباطنية ومصيرها الفريد، لذا لجأ لقهرها حتى يجعل مصيرها معقولاً. ولهذا السبب يرد بردياىيف تأسيس الجمعيات السرية» -كجماعة الماسونيين الأحرار مثلاً أو غيرها من الجمعيات الروحية- ويوجّه النقد لهذه الجمعيات السرية، لأنّها لا تمهد الطريق للاتحاد الروحي بسبب طابعها الاجتماعي، ولهذا فقد نجد الشخصية نفسها مرةً أخرى في استعبادٍ أشدّ مما كانت تعانيه، وذلك لارتباط المجتمع بسرعة التطور الحضاري الذي يساعد هو الآخر على الخروج من الوجود الشخصاني، و فقدان للكلية من خلال دخول الشخصية في الحضارة، حيث تستعبد الحضارة الإنسان من خلال فكرة «الإنسان السعيد المتوحش»([2]). ويضيف بردياىيف أنّ نشاة الإنسان خلال الحضارة والتقنيات المتعددة، ساعد على تموضع روحه داخلها بإحالتها للانغماس داخل المجتمع، ومن هنا كانت الحضارة عاملاً أساسيًّا في قتل فعل الإنسان الإبداعي وخضوعه للقوانين، وهذا ما أثار قلق بردياىيف وجعله يعاني من تقدم الحضارة فيقول: «في الحضارة يتموضع فعل الإنسان الإبداعي، حيث تسقط الحرية في مشروع الضرورة، وتقبل صيغة المواضيع المائتة والمغتربة عن حياة الروح»[3]، ما يؤدي إلى قتل الروح الإنسانية واستعبادها،

[1] بردياىف: العزلة والمجتمع، ص ن.
[2] المرجع السابق: ص ن.
[3]- **Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World.p162.**

حيث يحيل الروح إلى منطق الضرورة ويبعدها عن الحرية، فتسقط الحرية والشخصية في عالم الموضوعات بواسطة الإبداع، والتطور المستمر للتقنيات.

ويرى برديائيف بأنه كما أن الحضارة تسهم إسهامًا كبيراً في عزلة الإنسان وتموضعه، كذلك الصناعة، ذلك أن عصر الصناعة متجهٌ أبدًا إلى المستقبل وقيمة اللحظة عنده في أنّها وسيلةٌ للحظات التالية، وحينما يكون الأفراد مسوقين ومدفوعين بتيار الزمن على هذا النمط فإنهم لا يحظون بالراحة ولا تتاح لهم الفرصة ليظهروا قدراتهم بأن يكونوا قوى حرة لخلق المستقبل.

إن ممارسة التفكير الهادئ والاستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخلاقة، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذراً، ونتيجةً لهذه الحياة التي يحياها الإنسان في غمرات السرعة تتحلل النفس الإنسانيّة وتنقسم إلى حالاتٍ عقليّةٍ متتابعة الحلقات، والتي من شأنها أن تؤثر على قدرات الإنسان المعرفية، حيث ترتبط المعرفة كما يراها بردیائیف «بالوعي المتطور الذي هو قدر الروح ومصيرها بهذا العالم، لذلك كان العبور عبر التموضع هو قدر الروح بهذا العالم»[1].

ويوجه بردیائیف النظر إلى أن أزمه الإنسان والإنسانية «ناجمةٌ عن التطور السريع للتقنية[2] حيث اعتبر التقنية عاملاً يحدد نشاط الحياة البشرية، ولهذا يشير إلى أن المصير الإنساني يتم التعبير عنه في العالم الموضوعي بحيث يصبح عبداً للزمان الرياضي المنقسم، والحياة الروحية وحدها هي التي يمكن أن تتحرر حقاً من الزمان العددي، «فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها في اللحظة الحاضرة»[3].

ولهذه اللحظة دلالةٌ إذا نظرنا إليها بطريقين متباينين تمامًا:

أولا: إن اللحظة جزءٌ دقيقٌ من الزمن، فهي صغيرةٌ من الناحية الرياضية ولكنها منقسمةٌ بدورها، ومندرجةٌ في تيار الزمان بين الماضي والمستقبل.

ثانياً: هناك أيضاً اللحظة الحاضرة للزمان فوق ـ العددي غير المتقسم، اللحظة التي لا يمكن أن تنحل إلى الماضي والمستقبل، لحظة الحاضر الأبدي، التي لا تنقسم، وهي جزءٌ متكاملٌ مع الأبدية، وهذه هي اللحظة التي عبر عنها كيركغارد في فلسفته، ولهذا يؤكد بردیائیف أن النظر إلى مشكلة الزمان -و على الأخص في عصر التكنولوجيا والسرعة- أصبحت مشكلةً حادةً. فقد خضع الزمان لسرعة جنونيّة ينبغي على إيقاع الزمان الإنساني أن يتجاوب معها، فلم تعد لأيّ لحظة قيمةٌ داخليةٌ أو أي امتلاءٍ، بل إنها تفسح المجال للحظة اللاحقة، وكلّ لحظةٍ هي وسيلةٌ للحظة التي

[1]- Berdyaev, The human being and the machine. Questions Philos. 1989, p, 162.

[2]- Ibid , 162.

[3]- بردییائف: العزلة والمجتمع.

تبعها، وكل لحظةٍ يمكن أن تنقسم انقساماً لا نهائياً ومن ثم تصبح بغير أساسٍ من الصحة.

وهذه الظاهرة كما يقول بردیائيف هي علامةٌ على عصرٍ جديد، عصر يحكمه نوعٌ من السرعة الأليّة التي تجعلنا داخل حياةٍ تكمن داخل ألة تتحرك بلاوعي وبلا إرادة ومن ثم أصبحت للسرعة «القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثرٍ قاتلٍ على الأنا الإنسانية، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها»[1]، ما ترتب عليه أن فقدت الأنا الإنسانية وحدتها وتحولت إلى أشلاءٍ نتيجة لتلك السرعة الفائقة.

إن ما يحدّد وحدة الأنا وتكاملها وارتباطها «بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله، وباللحظة الراهنة في امتلائها... اللحظة التي هي أكثر من وسيلةٍ للحظة اللاحقة، باللحظة التي هي أيضاً اتصالٌ بالأبدية»[2].

ولهذا يحذر بردیائيف بأن عصر التكنولوجيا موجّهٌ بأكمله نحو المستقبل، المستقبل يحدّده سير الزمن، ولا يسمح للأنا بأيّ فراغٍ وقد اجتاحها تيّار الزمن، ولذلك فعلى الشخصية الإنسانية «أن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل»[3]، وذلك عن طريق الوعي التام بعلاقة الإنسان بالتقنية بحيث يستطيع أن يخرج من سيطرة التقنية عليه، فبدلاً من أن تسيطر الآلة على الإنسان، يسيطر هو عليها.

وهنا تظهر نظرةٌ تفاؤليّةٌ لبردياييف، فعلى الرغم من أن التموضع الناتج عن الآلة عنصراً سلبياً لسجن الإنسان واستعباده إلا أنه في الوقت نفسه يملك معنى إيجابياً في العالم الساقط، وذلك بوصول الشخصية إلى ذروة الوعي في تلامسها مع ما فوق الوعي، حيث تعمل التقنية على تحرير الروح الإنسانيّة وهنا «قد تصبح المعرفة اشتراكاً ومشاركةً روحيّةً»[4]، ولذلك يشدّد بردیائيف على أن التموضع هو فقط طريقةٌ للتعبير عن الذات الوجودية الأصلية، لذلك كانت كلّ المعارف الأصليّة بكلّ جوانبها تتعلق بالذات الوجوديّة نفسها: «الخطيئة، الخلل، السقوط. البحث عنها ليس في المعرفة بل في الوجود ذاته... والمعرفة بالرغم من تموضعها هي معرفةٌ وفيها شيءٌ ما أصليٌّ ينكشف ويظهر»[5]. لذلك كانت المعارف في فلسفة بردیائيف هي مخططٌ للتعالي وفي الوقت نفسه هي مرتبطةٌ بالوجود. ولذلك كانت المعرفة كوجودٍ وتموضعٍ إنما هي جوهرٌ لكلّ محاولات

---

[1]- - بردیائيف: العزلة والمجتمع، ص182.

[2] - المرجع السابق: ص، 182

[3] العزلة والمجتمع ص181.

[4] -Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World.,p108.

[5]- Ibid, p, 108.

التعالي، وفي هذه المحاولات لا ينتصر الإنسان على الطبيعة فقط بل ينتصر على ذاته هو شخصياً.

نقد برديائيف للتقنية في الدول الشمولية وألمانيا النازية

يرى بردياثيف أنه بعد التطور الاقتصادي الكبير أصبحت الدول الشمولية لا تفكر إلا بالكليات ورموز الأرقام، وأصبح الفرد في الآلة الضخمة رقماً من الأرقام، وقد كانت هذه الظاهرة من سمات المجتمعات الرأسمالية، فمع تقدم التكنولوجيا سعى الإنسان إلى استخدام قدراته الصناعية والفنية، واقترنت المصالح الذاتية البشرية والأهداف القومية بالتقنيات، والتي لعبت دوراً هاماً في إنتاج الشرور الجماعية، ولا سيما في القرن العشرين، ولذلك يرى بردياثيف أن التقنيات هي شكلٌ رئيسيٌّ من أشكال الوثنية الحديثة التي يسعى البشر من خلالها إلى تأسيس علاقةٍ زائفةٍ بالكون من أجل الحصول على نتائج كافيةٍ للحياة والسعادة. ويوضح أن الاستخدام الشريرَ للتكنولوجيا ينشأ من التطور المتزامن للتقنية والهيمنة في الفترة الحديثة. وفي كتابه «مصير الإنسان في العالم الحديث» (1935)، يقول: «إن الاستخدام الخبيث للتقنيات في ألمانيا نشأ من الحاجة المشوهة لعقليةٍ وثنيةٍ لتنفيذ الأهداف العنصرية، وخاصةً ضد اليهود»[1]. فكانت دوافع ألمانيا العنصرية وراءها جماهير أحبطت بالفعل نتيجة الحرب والأيديولوجيات الجماعية التي كانت سائدةً في المجتمع حينئذٍ، ولهذا شعرت الجماهير في ألمانيا «بقوة التقنيات» الموجودة بالفعل، والتي تهيمن على حياتهم، وتوقعوا من النواحي النفسيّة ومن خلال خيالٍ مشوّهٍ سيطرتهم على الدول الأخرى نتيجة التفوق العرقي. ولهذا يرى بردياثيف أن أهدافهم العنصرية ترجمت إلى سياسةٍ قوميّةٍ تم تنفيذها عن طريق التقنيات. وهكذا تطورت الهيمنة الوثنية حول الأهداف الشمولية على حساب الشخصية الفردية والحرية[2] ما ساعد على زيادة الفردية والعزلة لسائر الجماهير.

ولهذا فإن النازية قد خلقت كردّ فعلٍ جزئيٍّ على وصول التقنية إلى المجتمع الحديث، وعلى الرغم من استخدامها في تنفيذ الفظائع النازية، إلا أن بردياثيف لا يجد أيّ تناقضٍ في تحليله لهذا الدور المزدوج للألمان على حد السواء باستخدام ورفض التقنيات، لأن التناقض الحقيقي يكمن في العلاقة الخبيثة الغادرة للعالم تجاه الكائنات، والتي فيها اثنان من أشكال التناقض على ما يبدو، فأحدهما يستغل التكنولوجيا لغايات الشر، والأخر يرفضها وبضيقٍ شديدٍ لأسبابٍ رومانسيّةٍ.

و هذه العلاقة الخاطئة بالكون هي سبب محنة الإنسان الحديث البعيد عن الله والطبيعة، والتي أنتجت للأسف طغيان الدولة النازية، حيث تركزت هذه الدولة على المفاهيم العنصرية والرومانسية

[1] - Berdyaev: The Fate of Man in the Modern World ,p 83.
[2]- Ibid , p 94.

للدم والتراب، والتوقع الخيالي لمملكةٍ ألفيّةٍ «أنتجت بدلاً من ذلك اثنا عشر عاماً من الجحيم»[1] كما يذهب برديائيف.

ويلاحظ برديائيف بأنّه على الرغم من حقيقة بلوغ الثقافة الألمانية قمتها مع كانط، غوته، هيغل، شيلر، وفيشتة، والعديد من الآخرين، إلا أن هذه الثقافة العظيمة المزهرة لم تمنع ألمانيا من الحقبة النازية. وهذا هو السقوط من المرتفعات الثقافية العظيمة إلى الحضارة النازية المنحلة، والتي يجب أن يُنظر إليها من الناحية الروحية على أنها فقدانٌ للطاقات والقيم السامية، والتي ساعدت ألمانيا على الاستعباد الذاتي للفرد.

يُعرب برديائيف عن دهشته أن أحدًا لم يطور فلسفةً شاملةً لنقد التقنيات، ويخص الطائفة المسيحيّة على معالجة هذه المسألة باهتمامٍ عاجلٍ، فيقول: «إن المفكرين المسيحيين المسؤولين إذا لم يدينوا ببساطة التقنيات والتطبيقات العلمية، ستتخذ هذه الجهات منظوراً معيناً يتجاوز الحياد أو اللامبالاة أو الرفض الرجعي والرومانسي لجميع الإنجازات التقنية»[2]. ولذلك يجب على المرء ألَّا يبقى متغافلاً عن مسألة التقنيات، ذلك أن التقنيات تهدد بتدمير الصورة البشرية وحتى العالم المادي في القرن العشرين.

ينبهنا برديائيف إلى خطورة عصر الحداثة الذي سعى للسيطرة حصريًا على الحياة، وفي مقدمتها التقنيات، ولهذا علينا أن ندرك أن هناك تطورًا خبيثًا في الحداثة حيث تتطلع القوى الجماعية (الجماهير) بواسطة الاقتصاد والتقنيات لتزويد البشر بالسعادة التامة والرفاهية، وكانت النتيجة عكسيةً من حيث وقوع الإنسان في شباك التشيؤ والعزلة داخل مجتمعه. ولهذا يعد برديائيف التقنيات المشكلة الأكثر أهميّةً في الحداثة التي ستسود البشرية ما لم يعالج البشر تطورها الخبيث ويكثفوا علاقتهم الروحية بالكون.

ولذلك كان أحد التشخيصات النهائية لنقد برديائيف للتقنيات ينطوي على أن ثقة البشرية الحديثة في غير محلها، لأن الولاء للعلم والتكنوقراطية والتي أصبحت تمثل «طبقة حاكمة جديدة*»[3]. ليس هذا فحسب، بل إن التقنيات تأتي لتحلّ محلّ المعجزات، حيث أرادت الإنسانية دائمًا أن تكون في تحدٍّ دائم لله، ولهذا رد برديائيف حادثة المحرقة ومساوئ التقنية لعدم وجود القيم الروحية، لا سيما القيم الشخصية المسيحية، حيث لم يكن لدى أوروبا الحديثة -قبل وأثناء المحرقة- أساسٌ

[1]-Ibid,p, 102.
[2]- Ibid, p. 49.
[3]* هذا ما ذهب إليه جاك أيلول في كتابه "خدعة التكنولوجيا" متأثرا بما ذهب إليه برديائف.
- جاك إيلول: خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور، ضمن سلسلة القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب،، 2004،ص، 32.

للقيم المناسبة التي يمكن بها أن تتنافس بنجاحٍ على هجمة النازية والدول الشمولية، فلم يكن لديها إلا الأيديولوجيات العلمانية المعادية للكرامة الإنسانية»[1] في الوقت الذي لا يسمح به الإيمان المسيحي الأصيل لمثل هذا التمجيد الوثني للعرق والتراب والدولة.

ولهذا أكد برديائيف -متأثراً بالفيلسوف الوجودي بول تيليش- أن المسيحية في الأساس على خلاف مع الخصوصيّة من العنصرية والقومية، حيث يرى أن المسيحية «تتبنى المساواة والتوسع العالميّ الأخلاقي من خلال تعبيرها الأصيل عن الحب واحترام العدالة والحرية»[2]، وعلى الرغم من ذلك -كما يعترف برديائيف- حدث في الواقع وبكلّ سهولة «تشويهٌ» تاريخيٌّ للمسيحيّة في الحضارة الغربية، وهذا التشويه هو الذي ساهم في نجاح النازية»[3]، لذا يحذر بأن وصول التقنيات يعرض البشرية لتحدياتٍ غير مسبوقة، وفرصة لصحوةٍ روحيّةٍ من أجل تكثيف العلاقة الإيجابية الكاملة بين البشر والطبيعة، لتتم المصالحة بين الله والكون، وبالتالي فإن المغزى النهائي للعصر التقني هو انفتاحه على الحساب الروحي الجديد مع الواقع نفسه، خاصةً بالنظر إلى إخفاق الأيديولوجيات السابقة في دعم البشرية [4].

وحتى تتمكن البشرية من استعادة السيطرة على مستقبلها، فعليها استعادة الأولويات الروحية، لذلك نبه برديائيف إلى ضرورة خروج الشخصية من السقوط داخل متاهات الحداثة والتطور التقني. ومن أجل أن تصبح الحياة الإنسانية هدفًا ذا دلالةٍ دينية، فإن على الإنسان ضرورة الاتصال الروحي، والذي بدوره كما يراه برديائيف يقتضي المشاركة المتبادلة، والاندماج المتبادل بين الأنا والأنت، ولن يتم الاندماج والمشاركة بين الأنا والأنت إلا من خلال الله الذي يكون من خلاله الاتصال الروحي «داعمًا على رفع التقابل بين الواحد والمتعدد، بين الجزئي والكلي»[5].

إن أيّ حلٍّ خارج النطاق الروحي -في ما يرى برديائيف- سينتهي بالإخفاق، لذلك يعترض برديائيف على المفكر الروسي الكبير تولستوي، الذي رأى أن معالجة ذلك الخلل يكون من خلال الرجوع لحقبة ما قبل الحداثة، للرومانسية، في محاولةٍ لمواجهة مسيرة العلم والتقنيات المتقدمة. ويحلل برديائيف ذلك بأن الرومانسية «كانت تدبيرًا مؤقتًا عقيمًا للعودة بشكلٍ غير واقعيٍّ إلى الماضي المفقود، وبالتالي فهي محاولةٌ غير كافيةٍ لمعالجة مشكلة التقنيات»[6]. وعلى غرار ديستوفسكي،

[1]- Berdyaev: The Fate of Man in the Modern world ,p 182.

[2]- Ibid ,p. 102.

[3] -Ibid, p. 122.

[4]- Berdyaev , the Realm of Spirit and the Realm of Caesar. London: Victor Gollancz, 1952. P, 56.

[5] بردياثف: العزلة والمجتمع، ص 234.

[6] - Ibid , p. 49.

الذي قدم العديد من الرؤى الثاقبة والتي كان لها أكبر الأثر على برديائيف، يعتقد برديائيف أن سعي البشرية لهمينة التقنيات والاقتصاد من أجل الرفاهية التامة سيؤدي فقط إلى الاستعباد الذاتي للإنسان. ولهذا يذكر القول المأثور لدوستوفسكي في هذا الأمر أنه «عندما يتخلى البشر عن الله، فإنهم يتخلون عن ذواتهم و يخونون أنفسهم»[1]. كذلك يتفق برديائيف مع ديستوفسكي بأن النزعة الإنسانية المضللة كانت من المحتم أن تؤدي إلى استعباد البشرية ذاتياً، ولن يصحح هذا الوضع إلا من خلال الصورة المستعادة لله في الإنسانية، فهي فقط تستطيع تصحيح هذا الوضع، فالله هو الذي يعطي الحرية والكرامة للوجود الإنساني.

لذلك أكد برديائيف على أن «تكثيف الروحانية» هو الوحيد الذي يُخضع بشكلٍ كافٍ أهداف التكنولوجيا لغايات الروح والإنسانية؛ لذا يجب تقدير العلم، وفي الوقت نفسه علينا رفض العلمانية الوثنية.

إن المتتبع لفلسفة برديائيف يجد أنّ هناك نظرةً تشاؤميّةً متغلغلةً في معظم فلسفته بسبب مساوئ التقنية، ما قد يصيب القارئ باليأس في ما يتعلق بالنتيجة النهائية للحضارة الغربية، ومع ذلك نجد أن برديائيف لا يزال قادرًا على الحفاظ على الأمل في المستقبل، وهذا الأمل لا يستتبع شيئا أقل «من الروحانية الكاملة للحياة»[2]، حيث توقع برديائيف تحويل روح الإبداع التقني إلى حقبةٍ روحيةٍ تستخدم العلم فقط لتحقيق غاياتٍ بشريّةٍ بنّاءةٍ.

ولذلك فإن القراء المطلعين على كتابات برديائيف سيعرفون أنه شخصٌ يمتلك الأمل الدائم المرتكز على قناعةٍ لاهوتيّةٍ بانتصار الخير على الشر. وبالتالي، لا يصل برديائيف إلى تقييمٍ سلبيٍّ تمامًا للإنسانيّة الحديثة واستخدامها للتقنيات، حيث يقدم الأمل، في تحقيق نتيجةٍ إيجابيةٍ للإنسانيةٍ الغربية التي تعتمد على العمل الإنساني المدروس والمسؤول واتخاذ القرارات، وتحديداً في إخضاع المصالح الفنيّة للغايات الروحية والقيم.

[1]-Ibid , p. 49.
[2]- Berdyaev , Realm of Spirit, p. 56.

الانتهاك التقنيّ للمقدس

وهم الفردوس الأرضي وتشيؤ الإنسان

غيضان السيد علي[*]

يهتم هذا البحث بنقد النتائج المترتبة على تطبيقات التقنية في مجالاتٍ مختلفةٍ منها: الإخصاب الصناعي، أطفال الأنابيب، تأجير الأرحام، الإجهاض، زرع الأعضاء، والاستنساخ. يسعى الباحث إلى إجراءاتٍ تحليليّة نقديّةٍ لهذه التقنيات والنتائج التي ظهرت بسببها على البناء القيمي للعالم الحديث. وقد انطلق الباحث من المنزلة الرفيعة التي خصّ بها الله تعالىالإنسانَ مظهراً بذلك الانتهاك الفظيع الذي تتعرض له البشريّة نتيجة الاجتياح التقني لعالمها حاضراً ومستقبلاً.

المحرر

رفع التقدم التقني شعار تحقيق رفاهيّة الحياة ورفع الكدح والمعاناة عن كاهل البشرية، مغريًا الإنسان بغدٍ أفضل، وبمستقبلٍ أكثر إشراقًا تتحقق فيه الأمنيات التي باتت بالأمس مستحيلة، وهو ما يمكننا أن نطلق عليه الإغراء بوهم الفردوس الأرضي. وكان هذا هو القناع المبهر الذي قدَّم التقدم التقني نفسه من خلاله، لكنه أخفى تحت هذا القناع وجهه القميء المتمثل في انتهاك قدسيّة الحياة البشرية، وتحويل الإنسانيّة -بتعبيرٍ كانطيٍّ- من الكرامة إلى التشيّؤ. ولذلك يجب ألاّ تخدعنا النتائج الإيجابية الفورية للتقنية في خطوتها الأولى، حيث تحمل خطواتها التالية -التي يفقد الإنسان السيطرة عليها تمامًا- ويلاتٍ لا قِبل له بها.

فقد بات التقدم التقني المزعوم يهدد إنسانيّة الإنسان وقدسيّة الحياة بشكلٍ غير مسبوقٍ وبصورٍ

*ـ أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بآداب بني سويف، جمهورية مصر العربية

شتّى لعلّ أشهرها في مجال البيولوجيا محاولات الإنتاج الصناعي للحياة؛ إذ أصبح هناك تسابقٌ بين الشركات التجارية إلى تَمَلُّك تكنولوجيا الإنسان المُعدل أو المقُوى أو المُستزاد إمّا بالتحسين أو التهجين. كما أصبح من ضمن أهداف هذا التدخل التقني استنساخ الإنسان، وولادة أطفالٍ بمواصفاتٍ معينةٍ، أو إنشاء كائناتٍ بشريّةٍ في مختبرات البحث واستعمالها كأدواتٍ ووسائلٍ لتحقيق أهدافٍ غيرِ مشروعةٍ، وهذا من شأنه أن يجعل الكائن البشري عرضةً للتجريب أو جعله مجرد عيّنةٍ في المختبرات البحثية كأن يقوم علماء الهندسة الوراثية بتخليق أجنة ويجربونها في دراساتهم ثم يقتلونها، فضلاً عن أن نمو مثل هذه الأجنة المعدلة وراثيًا وجينيًا يمكن استغلالها في تحقيق أغراضٍ تجاريةٍ لا تأبه بقدسية الحياة البشرية. هذا فضلاً عن المشاكل الأخرى التي تنتج عن استخدام الأشكال المختلفة للتقنية في الطبيعة، والمجتمع، والإنسان، فتهدد حياة الأجيال القادمة التي يبرز حقهم الأخلاقي في ألا نُورّثهم أرضاً خراباً، أو تلك المخاطر التي تهدد الحياة على كوكب الأرض نفسه. فهل صنع الإنسان فناءه بيده؟ وهل التقنية -بتعبير ماركيوز- عقلانيّةٌ مغلوطةٌ؟

قدسيّة الحياة في ظلّ البيولوجيا المعاصرة

أمام هذا التحول الراديكالي النوعي المتمثل في الانتقال من صناعة الأشياء إلى صناعة الكائن الحي في إطار البيولوجيا المعاصرة، باتت قدسيّة الحياة البشرية مهددةً بطريقةٍ غير مسبوقةٍ أمام العديد من التدخلات التقنية في عالم الإنسان منذ ظهور البوادر الأولى لمحاولة الإنتاج الصناعي للحياة أو قبلها في تجارب الاستنساخ، أو بنوك المني، أو تطوير آليات تحسين النسل أو حمل الأجنة في قوارير زجاجيّةٍ، أو مع اكتشاف الخرائط الجينيّة للكائنات الحية وضمنها الإنسان، وتقطيع الجينوم، وغير ذلك من الاختراقات والعبث التكنولوجي بقدسيّة الحياة البشرية. فما هو المقصود - أولاً - بقدسية الحياة البشرية؟

يعود مصطلح «قدسيّة الحياة» في المقام الأول إلى جذورٍ دينيّةٍ، إذ إنّه قد اُستخدم للتعبير عن «حرمة الإنسان» (Inviolability) وحقه في الحياة وفي الاستمتاع بها. فالحياة نفخةٌ من روح الله، وقبسٌ من الألوهيّة، والروح الإنساني جزءٌ من الروح الإلهي، وهي من أمر الله. ومن ثم استمدت قدسيتها، وألزمت الإنسان بالمحافظة عليها سواءً أكانت حياته الخاصة أم حياة الآخرين. فـ«لا تقتل» كانت الوصية السادسة من الوصايا العشر أرفع الآثار الموسوية وأبرزها في التراث اليهودي المسيحي، والتي تلقفها موسى منقوشةً على لوحي الشريعة في جبل حوريب. وقد دعا الدين

الإسلامي في كثيرٍ من الآيات والأحاديث النبويّة الصحيحة إلى حفظ النفس والتشديد على حمايتها وعدم قتلها. بل توعدت الآيات من يقتل عمدًا نفسًا بغير حقٍّ شرعيٍّ بأشد العقوبات في الدنيا والآخرة، ومن ذلك قوله تعالى: [وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ. ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] (الأنعام: 151). وقوله تعالى: [وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا] (النساء: 93). كما نهى الإسلام عن إزهاق الروح أو الانتحار بقوله تعالى:[وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ. إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا] (النساء: 29). فكان النهي عن قتل النفس يشمل قتل الإنسان نفسه. ومن ثم كانت المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجباً مقدساً، فلا يجوز الإجهاض دون ضرورةٍ شرعيةٍ، ولا الحيلولة دون الزواج أو الإنجاب إلا في وجود ضرورةٍ تمنع ذلك.

وقد تعددت الآراء حول المقصود بمفهوم «قدسيّة الحياة البشرية»، فمن الباحثين من رأى أنَّ المقصود بقدسيّة الحياة هو تقديرنا واحترامنا لها لأنها أثمن من أن تُهدر. أي إنَّه أينما وجدت الحياة البشريّة لا يوجد أي شيءٍ يمكن أن يقلل من قيمتها، ولا يمكن القضاء عليها بأي شكلٍ من الأشكال. ومنهم من رأى أن قدسيّة الحياة تتوقف على نوعيّة الحياة التي يعيشها أصحابها، فحياة الإنسان تكون مقدسةً إذا كانت تستحق أن تعاش. ومنهم من رأى أن قدسيَّة الحياة هي خاصيّةٌ تميز الحياة فطالما وجدت الحياة فلا يمكن التخلص منها، فالحياة أقدس من أن نتخلص منها، وأنَّ القدسيّة تَوجُّهٌ عام للحياة، إذ هي أقرب إلى تعهدٍ نفرضه على أنفسنا بالالتزام بحياة الآخرين وحياتنا[1]. وأرى أن قدسيّة الحياة البشريّة تعني صونها من كل عبثٍ إنسانيٍّ، فكل شيءٍ يخرج من يد الله طيبًا وجميلا، وتَدَخُّل الإنسان هو الذي يفسده. والحياة البشرية هي أغلى وأثمن ما يمتلكه الإنسان؛ إذ إنَّها تفقد قداستها، وينكشف سترها عندما توضع تحت مجهر العلم ومبضع التشريح من أجل التربح المالي من خلال الاتجار بأعضائها أو ما بات يُعرف بـ« تسليع الإنسان».

فلا يجوز بحالٍ من الأحوال أن يتساوى الإنسان مع الأشياء التي خلقها الله وسخرها لخدمته، فلا يمكن أن يتساوى الخادم بالمخدوم، الأدنى بالأعلى، التابع بالمتبوع، الوسيلة بالغاية. فالإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة، ولا يصح أن يكون وسيلةً لغايةٍ أخرى، كما لا يصح أن نسأل عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان. ومن ثم يضعه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) رئيسًا في مملكة الغايات، وجعل لكل موجودٍ في هذه المملكة ثمناً أو كرامة: فما له ثمنٌ فمن الممكن أن

[1]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، يونيو/ حزيران 1993، ص 111-116.

يُبدل بشيءٍ آخرَ مكافئٍ له، أما ما يعلو على كلّ ثمن، وما لا يسمح – تبعًا لذلك- بأن يكافئه شيءٌ، فإن له كرامةً[1]. ويضع كانط هنا ميزانًا أخلاقيًا لتمييز الإنسان عن غيره، فالإنسان لا ثمن له ولا يُقدّر بثمنٍ، وإنما له كرامة. ولذلك كان الإنسان عند كانط غايةً في ذاته بغض النظر عن جنسه أو دينه أو مركزه الاجتماعي. ولذلك وضع أهم قاعدةٍ أخلاقيّةٍ عرفتها البشرية منذ ظهور الأخلاقيات، وهي «افعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كلّ إنسانٍ سواك بوصفها دائمًا وفي الوقت نفسه غايةً في ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجردَ وسيلةٍ»[2]. وقد سار هيغل على هدي كانط في إرساء مبادئ الكرامة الإنسانية وقدسيّة الحياة البشريّة فذهب إلى القول بأن الأمر المطلق للحق هو «كن شخصًا، واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصًا»[3]. وحاول نيتشه أن يرتقي بالإنسان إلى أرقى مكانةٍ، فأوصى بأن يتخلص هو في ذاته من كافة ما يتعلق بأخلاق العبيد، ويتخلق بأخلاق السادة، ليحافظ بذلك على قداسة وجوده بعيدًا عن كل ما يدنس البشرية. وانشغلت الفلسفات القديمة والحديثة في الشرق والغرب على طول الفكر الفلسفي بفكرة الإنسان الكامل، وصنفت فيه مؤلفات عديدة، رأت أنَّ الإنسان الأول يؤدي دورًا كونيًا، ومن ثم يتم تفسير العالم على أساس التناظر بين العالم الصغير والعالم الأكبر، أي المبدأ القائل بأن العالمَ إنسانٌ كبيرٌ، وأن الإنسانَ عالمٌ صغيرٌ.

وفي العصر الراهن دافع الكثير من الفلاسفة ورجال الدين عن «قدسيّة الحياة» وعن «النوع الإنساني» و«لكرامة الإنسانية» فرأى فوكوياما أنَّ الله قد كرّم الإنسان وخلقه في أحسن صورة ما يجعل جميع البشر مخوَّلين بمستوًى من الاحترام أعلى من بقية المخلوقات الطبيعية الآخرى. كما يستشهد «فوكوياما» بقول البابا يوحنا بولس الثاني بأنَّ «الفرد البشري لا يمكن إخضاعه ليصبح وسيلةً مجردةً أو آلةً مجردةً، سواءً للنوع أو للمجتمع. إنَّ له قيمةً بذاته يستطيع بذكائه وبفرادته أن يشكل علاقةٍ مشاركةٍ وتضامنٍ وبذلٍ للنفس مع أنداده... وبمقتضى روحه الدينيّة يمتلك الشخص الكامل مثل هذه الكرامة حتى في جسده»[4]. كما ندد «فوكوياما» بما أسماه «فكرة مجاوزة الإنسانية» وعدَّها الفكرة الأخطر في العالم؛ لأنَّها فكرةٌ تتهدد مفهوم الطبيعة الإنسانيّة الذي هو أمرٌ أساسيٌّ من حيث إنّه يقدم أساسًا مفهوميًّا أو تصوريًّا صلبًا لتجربتنا من حيث إننا نوعٌ. وهذه الطبيعة هي بجانب الدين ما يحدد قيمتنا الأكثر أساسية. فتعديل المعطيات البيولوجية الأساسية لأفراد النوع

[1]- إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص81.

[2]- المرجع السابق، ص 73.

[3]- هيغل، أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، الطبعة الثانية، 1983، ص146.

[4]- فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري- عواقب ثورة التقنية الحيوية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2006، ص 190.

معناه «نهاية الإنسان». ومن هذا المنطلق ذاته ينطلق هابرماس إلى التأكيد على فكرة قدسية الحياة البشرية والتي تعني: عدم قابلية الطبيعة الإنسانية للمساس، وهو المعنى الملموس لقدسيتها.

وبناءً عليه تكون الحياة البشريّة حياةً مقدسةً لا ينبغي المساس بها، أو العبث بها تحت أيّ حججٍ علميّةٍ أو نفعيةٍ، حيث قد بات بإمكان العلماء التدخل في تركيب الإنسان الوراثي، وهم يحلمون بأن يتحكموا بهذا التركيب ويتلاعبوا به إلى حد إنتاج نسخٍ عديدةٍ من إنسانٍ واحد. ومن ثم لا يكون انتهاك قدسيّة الحياة البشرية مرهونًا بالقتل أو التعذيب ولكن بمعنى مختلف تمامًا؛ فعلماء الهندسة الوراثية لا يقتلون، بل بالعكس، قد يساعدون على إنماء الإنسان وتطويره وإعطائه صفاتٍ وراثيةً تزيد من قدراته، ومع ذلك فهم ينتهكون حرمته وقدسيته. ومن ثم ترى ناهدة البقصمي ضرورة تحويل المقصود بقدسية الحياة من «لا تقتل بدون مبررٍ قويٍّ» إلى معنى أوسع فحواه «لا تقتل ولا تتلاعب بالحياة بدون مبرر قوي»[1].

ولذلك فالتدخل التقني في التكوين البشري الذي تتبناه البيولوجيا المعاصرة بات يشكل تهديدًا وخطرًا مهولاً لا مرد له من حيث هو تدنيسٌ متعمدٌ لقداسة الحياة البشرية.

التقنية وصور متعددة لانتهاك قدسية الحياة

إذا كنا قد انتهينا إلى أنّ الحياة البشريّة حياةٌ ذات قدسيّةٍ خاصةٍ لا يمكن المساس بها بأي صورةٍ من الصور، سواءً بالقتل أو بالتعذيب أو بالتلاعب الجيني الوراثي. فإنه كان من الضروري أن نقف وقفةً تقييميّةً لخطورة وتبعات التقدم التقني الذي أخذته الغطرسة العلمية حتى عمل على التعديل الوراثي للصفات البشرية أو ما أصبح يُعرف بالتحسين الوراثي حتى لا يأتي يوم وتتغير الحصيلة الإرثية للبشر بشكلٍ كاملٍ، وننتهي إلى إنسانٍ آخر غير هذا الإنسان المعروف منذ أن خلقه الله وأورثه الأرض.

وإذا كانت التقنية هي مجموع الوسائل والأدوات التي يخترعها الإنسان اعتمادًا على العلم، والتي تهدف إلى توفير خدماتٍ مختلفةٍ للإنسان وتساعده على التغلب على حوائجه الطبيعية، وعلى الأمراض المستعصية، ومظاهر النقص، وتمكنه من تقليص المسافات، واختصار الأزمنة، وتقريب البعيد إلى غير ذلك من الفوائد، فإن التطور الهائل الذي واكب التقنية الحديثة قلب المعادلة، وأصبح هذا التطور يهدد وجود الإنسان نفسه بأشكالٍ متعددةٍ وصورٍ مختلفةٍ، إذ إنَّ رغبة الإنسان

[1]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 119.

نفسه في السيطرة على كلّ شيءٍ جعلته يتلاعب بكلّ ما حوله، حتى نفسه تلاعب بها وتدخل في طبيعتها تقنيًا، فتعددت أشكال التدخل التقني في حياة الإنسان وأخذت صورًا شتى، ومنها:

-1 المشاكل الأخلاقية التي تطرحها تقنيات الإنجاب الحديثة:

أخذ الإنسان يبحث عن طريقةٍ مثلى يتغلب بها على مشكلات عدم الإنجاب، فاستطاع العلماء المتخصصون من التوصل إلى عدة طرقٍ يتغلبون بها على مشكلة العقم لدى أحد الزوجين فتوصلوا إلى تقنياتٍ متعددةٍ مثل: الإخصاب خارج الرحم، واستعارة الأرحام، والإخصاب بعد الموت، والتبرع بالبويضات والأجنة. وقد ظن الإنسان نفسه أنه على بُعد خطواتٍ من الفردوس الأرضي، لكنه فوجئ بما لم يكن في حسبانه إذ طرحت هذه التقنياتُ مشاكلَ وجوديّةً وأخلاقيّةً لم تكن تخطر بباله للوهلة الأولى لعل أهمها على الإطلاق أنّه لا أحد يعرف بالضبط النتائج المتتابعة لهذه التقنيات المختلفة، فإمكانية أن تأتي نتائجُ مخالفةٌ تماماً لما أراده الإنسان واردةٌ جدًا. وقد تعددت هذه المشاكل بتعدد التقنيات المختلفة، حيث عكست كل تقنيةٍ مجموعةً من الانتهاكات لقدسيّة الحياة البشرية، نعرض لها في ما يلي:

أ- الإخصاب الصناعي:

الإخصاب الصناعي هو تقنيةٌ تقتضي أن يوضع مَنِيُّ الزوج أو منيُّ أحد المتبرعين في المسالك الطبيعيّة للزوجة في مرحلة التبويض، وقد تم اقتراح هذه التقنية للتغلب على إصابة أحد الزوجين بالعقم أو بضعفٍ يمنع إتمام الحمل. كما تم اقتراح هذه التقنية لأهدافٍ أخرى غير معالجة العقم، كتلافي نقل أمراضٍ وراثيةٍ خطيرةٍ، أو للتغلب على مناعة الأم ضدّ الفئة الدمويّة لزوجها. وفي الوقت الذي انفرجت فيه أسارير المحرومين من الإنجاب في شتّى بقاع العالم اصطدمت أحلامهم بتلك الموبقات التي أقضّت مضجع الإنسان بتلك الإنتهاكات المتعددة، ومن أهمها تلك التي مست بشكلٍ مباشرٍ قدسيّة الحياة البشرية وحقوق الإنسان وكرامته. والتي تمثلت في الأسئلة الآتية:

ماذا لو كان الحيوان المنوي من واهبٍ خلاف الزوج العقيم؟

ماذا لو كانت البويضة من واهبةٍ غير الزوجة العقيمة؟

ماذا لو كان الجنين كله موهوبًا من أبوين خلاف الزوجين؟

ماذا لو تم التآمر بين الزوجة ومخبر التخصيب لأخذ منيّ رجلٍ أجنبيٍّ دون علم الزوج، وبعد ذلك عرف الزوج أنه عقيمٌ لا ينجب أبدًا؟

وفضلاً عن تلك الأسئلة التي تؤرق الإنسان ولا تجعله يستريح تمام الراحة إلى مثل هذه التقنية، فإن هناك بُعدًا آخر أخطر من ذلك، إذ قد يحدث خلطٌ في العلاقات بين البشر؛ فإذا كان هناك أكثر من مائتي مليون حيوانٍ منويٍّ، في المرة الواحدة في حين أن التلقيح لا يحتاج إلا لحيوانٍ واحد، فإنّ معنى ذلك أنّه يمكن لشخصٍ واحدٍ أن يتبرع بالسائل المنوي لبنك من البنوك فيُستخدمُ لتلقيح عشرات النساء دون علمه. وقد يحدث بعد ذلك أن يتزوج أحد أبنائه بإحدى بناته، أو حتى يتزوج هو نفسه إحداهن. وحسب صحيفة القبس الكويتية في تاريخ 3/27 /1985 أنَّ رجلاً يدعى (ألفين) أُستخدم سائله المنوي، الذي تبرع به لأحد البنوك أكثر من مرة لتلقيح تسعمائة امرأة، وأنه تم الوضع في 806 حالاتٍ بنجاحٍ. فلا شكّ أن أمرًا كهذا لا يثير معضلةً شرعيةً وقانونيةً فحسب، وإنما يؤدي إلى ظهور مشكلاتٍ بيولوجيةٍ خطيرةٍ يمكن أن يتوقع ظهورها، منها على سبيل المثال، تشوه الأجنة بسبب حدوث إخصابٍ بين بويضةٍ وسائلٍ ينتميان إلى الجذور البيولوجية نفسها. وقد يؤدي أيضًا إلى إحداث ضعفٍ في الجنس البشري، لأن الاختلافات البيولوجية الموجودة بين البشر هي التي تجعل العالم يسير[1].

كما أن الإخصاب الصناعي قد يهدر قدسيّة الإنسان، إذ تعطي الفرصة لعودة أسواق الرقيق بصورةٍ جديدةٍ مختلفة، كما يمكن أن يؤدي إلى انتشار ما يسمى (بالأسر الواحدية الأب) بمعنى أن تلجأ بعض النساء للإخصاب الصناعي دون الارتباط بزوج، أو أن يلجأ الرجل إلى طريقة الأم البديلة، أيضًا، للهدف نفسه. كذلك من الممكن أن يلجأ الأشخاص الشاذون جنسيًا إلى مثل هذه العمليّة لتكوين أسرٍ شاذة في تركيبها[2].

كما نتج عن هذه التقنية (الإخصاب الصناعي) عدةُ إشكالاتٍ قانونيةٍ وأخلاقيةٍ أخرى تعمل على إهدار القدسية البشرية، خاصة في ما يتعلق بمصير البويضات واللقائح الزائدة عن عملية التخصيب الصناعي الخارجي، وكيفية التصرف فيها، هل تُجمد[3] لغرض استعمالها مرة أخرى؟ أم تقدم لمراكز البحوث لإجراء التجارب عليها؟ أم يتم القضاء عليها والتخلص منها؟ ففي حالة التجميد ألا يمكن استعمال اللقيحة استعمالاً مُحرَّمًا في حالة وفاة الزوجين؟ كما أنَّ مدة التجميد قد تطول، ما يؤدي إلى ميلاد أطفال لأكثر من مدة الحمل القانونية، وما يترتب على ذلك من مخاطر

[1]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 170.
[2]- المرجع السابق، ص 171.
[3]- ويقصد بتجميد الأجنة وضعها في ثلاجات أو غرف كيمائية صغيرة تستخدم مادة النيتروجين السائل لتبريدها في درجة حرارة 200 تحت الصفر، قصد إيقاف نموها، وعندما يريد الأطباء الاستفادة منها يرفعون درجة حرارتها تدريجيًا فتعود لها الحياة مرة أخرى في مدة 12 ساعة ثم يعاد زرعها في الرحم.

على الطفل، لأنَّ البويضة الملقحة هي أول أطوار حياة الإنسان، وأول مراحل وجوده، كما لا يجوز بأي حالٍ من الأحوال تجميد الأجنة لما في ذلك من انتهاكٍ لقدسية الحياة الإنسانية وإمكانية العبث بها، وخاصةً بعد ظهور الطابع التجاري للعملية، حيث أصبحت اللقائح تستخدم كمستحضراتٍ في مواد التجميل[1].

أما عن إمكانيّة تقديم اللقائح الزائدة لمراكز البحوث لإجراء التجارب عليها، فهذا يعتمد على الإجابة عن سؤال: متى تبدأ الحياة؟ وهو المبحث الذي سنعود له بالتفصيل لاحقاً، فإذا كان بعض من الأطباء والفقهاء قد توصلوا إلى أن الحياة تبدأ منذ لحظة التقاء الحيوان المنوي بالبويضة، ما يعني أن للجنين حرمةً وقدسيةً أخلاقيةً مساويةً لحرمة وقدسية أي إنسانٍ بالغ، فإن هذا يعني أنه لا يجوز إجراء التجارب عليها، ولا قتلها والتخلص منها، وإلّا لما كان هناك معنًى بعد ذلك للحديث عن قدسيةٍ للحياة البشرية.

ب- أطفال الأنابيب:

وتعرف تقنية أطفال الأنابيب أيضًا بالإخصاب الصناعي خارج الرحم، فبعد أن يتم الحصول على منيّ الرجل يتم الجمع بينه وبين البويضة في أنبوبٍ زجاجيٍّ لأجل إحداث عملية الإخصاب، ثم يقوم الطبيب بإعادة زرع الجنين الذي بدأ يتشكل في رحم المرأة المريضة، وهناك يستأنف مراحل الحمل الطبيعية[2].

وعلى الرغم من محاولة تسويغ هذه العملية في العديد من البلاد الإسلامية التي أجازت هذه التقنية بأن وضعت حدودًا للحالات البسيطة لتطبيقات تقنية طفل الأنابيب. والحالة البسيطة نعني بها الزوجة التي تعاني من انسدادٍ في أنابيب البويضات، أو عدم توافقٍ ذاتيٍّ، أو خللٍ في الحركة العكسية لقناة فالوب، أو وجود وسطٍ مهبليٍّ يقتل الحيوانات المنوية، أو أسبابٍ أخرى مثل قلة عدد الحيوانات المنوية أو قلة حيويتها. ووضعت لكلّ ذلك شروطٌ واضحةٌ محددةٌ، وهي أن تكون الحيوانات المنوية من الزوج نفسه، وأن تكون البويضات من الزوجة، وأن يكون استنبات البويضة المخصبة في رحم الزوجة نفسها. إلا أنّه على الرغم من ذلك ينتج عنها مشكلاتٌ أخلاقيةٌ كبيرةٌ تجعل من هذه التقنية مجال اعتراضٍ من الكثيرين، فضلاً عن السؤال المحير الذي طرحناه من قبل

[1]- جمال غريسي، المبادئ التي تحكم عملية التلقيح الاصطناعي والإشكالات التي يثيرها في الشريعة الإسلامية وقانون الأسرة الجزائري، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الوادي، الجزائر، أعمال الملتقى الدولي الثاني «المستجدات الفقهية في أحكام الأسرة»، 24-25 أكتوبر، 2018، ص 406.

[2]- عمر بوفتاس، البيوإتيقا- الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، الدار البيضاء، دار إفريقيا الشرق، 2011، ص38.

في عملية الإخصاب الصناعي عن مصير الأجنة الفائضة، وهل يتم تجميدها؟ أو تقديمها لمراكز البحوث لإجراء التجارب عليها؟ أو التخلص منها؟ ومن أهم الأسئلة التي تطرح حول هذه التقنية وتثير إشكاليات دينيةً وأخلاقيةً:

أليست هذه العملية غير الطبيعية انحرافاً عمّا درج الله الإنسان عليه؟

أليست هذه التقنية معرضةً لحدوث حملٍ خارج الرحم؟

أليست هذه التقنية تعطى احتمالاتٍ كبرى لوجود أطفالٍ مشوهين بتشوهاتٍ خَلقيةٍ خطيرةٍ؟

أليست هذه التقنية من الممكن أن يتم استغلالها في نقل منيٍّ من واهبٍ خلاف الزوج أو بويضة من واهبةٍ غير الزوجة ما يدخلنا في دوامة اختلاط الأنساب؟

فهذه الأسئلة وغيرها فضلاً عن أنها في بعض وجوهها تهدّد قدسية الحياة البشرية بشكلٍ مباشرٍ، إلا أنّها تجعل المقبلين على هذه التقنية يفكرون ألف مرةٍ قبل إجرائها.

ج- تأجير الأرحام:

وهي تقنيةٌ تقتضي أن تحمل امرأةٌ ما طفلاً لزوجين، أي أن تحمله بدلاً من امرأة عاقرٍ، وتلتزم بالتخلي عنه بعد ولادته كي تتمكن المرأة العاقر أن تتبناه، وهنا تنحصر مهمة تلك المرأة ذات الرحم المستأجر أو الرحم المستعار دون أن تسهم فيه وراثيًا. كما أن هذه التقنية أخذت وجهًا آخر حيث تكون الزوجة في حالة عقرٍ تام فيتم إخصاب امرأةٍ معينةٍ بمنيّ زوج المرأة العاقر، وهكذا تحل الأم البديلة بشكلٍ كاملٍ بيولوجيًا ووراثيًا محل غيرها... وهنا يكمن العديد من الإشكاليات الأخلاقيّة التي تنتهك قدسية الحياة البشرية، ومنها:

أليس من الممكن أن تقوم المرأة ذات الرحم المستعار بابتزاز الزوجين ماديًا أثناء فترة الحمل بأن يدفعا لها أكثر وإلا ستنهي حملها؟

وأليس من الممكن أن تمارس تلك المرأة عادات سيئة تضر بالجنين وتؤثر على سلامته الصحية بتناولها التدخين أو المخدرات أو الخمور؟

أليس من الممكن ألّا تقوى عاطفة المرأة ذات الرحم المستعار على التنازل عن الطفل بعد ولادته فتمتنع عن تسليمه لأبويه؟

أليس من الممكن أن يستغني الأبوان عن تسلم طفلهما من الأم البديلة بعد ولادته بسبب تشوه الطفل أو انفصال الزوجين؟

ماذا لو فكرت أمٌ بديلةٌ في أن تحمل من عمها أو عمتها، أو خالها أو خالتها، أو من فردٍ من جيل أجدادها كان مجمدًا لعشرات السنين في بنوك الحيوانات المنوية؟

ألا تغطي « الأم البديلة» مفهوم الأمومة -ذلك المفهوم المقدس- بحاجزٍ ضبابيٍّ يجعل هذا المفهوم غير واضح؟ بل وفي ظلّ وجود رحمٍ صناعيٍّ يجعل الطفل في هذه الحالة أشبه بصغار الدجاج التي تفقس في معامل صناعية؟! ليتم بعد ذلك القضاء على الرابطة الإنسانية التي تربط الأم بطفلها.

كل هذه الأسئلة تحيلنا إلى الجحيم الذي تصنعه التقنية الحديثة ليجد الإنسان نفسه في دوامةٍ لا يستطيع الخروج منها، حيث يصبح كل شيءٍ قابلاً للبيع والشراء فلا قدسية في الأمر ولا كرامة لإنسان... الإنسان أصبح سلعةً يتم تداولها لمن يدفع، وهنا يخرج الإنسان –حسب كانط- من دائرة الإنسانية إلى دائرة الأشياء.

د- الإجهاض:

انقسم الناس من الإجهاض إلى ثلاثة أقسام: قسم حرَّمه وجرَّمه، وهو ذلك القسم الذي يرى أن حياة الإنسان تبدأ مع لحظة الحمل أو التحام الحيوان المنوي بالبويضة، حيث يرى هذا الفريق أنَّ لحياة الإنسان قدسيّةً لا يمكن انتهاكها تحت أي ظرفٍ من الظروف. وقسمٌ ثانٍ دافع عنه مرتيئًا أن الشخص لا يتحدد فقط بوجود مادةٍ وراثيةٍ بشريةٍ، بل يتحدد بتشكل الشعور والتعبير عن الأحاسيس، والقدرة على التواصل، والوعي بالذات، والاعتراف الاجتماعي. في حين رأى القسم الثالث أنَّ المرأة هي التي تواجه الصعوبات والمخاطر المرتبطة بالحمل والولادة وأعباء تربية الطفل، وبالتالي فهي وحدها التي يمكنها أن تقوم بتقييم آثار حمل وولادة الطفل على كيانها الجسمي والنفسي، ويمكن أن تؤدي معاناتها في هذا الإطار إلى الرغبة في التخلص من حملها، ومن ثم فهي صاحبة القرار الأول والأخير في الإقبال على الإجهاض أو عدمه ولا يلومها أحدٌ على قرارها[1]. وإذا كان القسم الأول حرمه وجرمه فهذا لا غبار عليه، أما القسم الثاني فهو أمرٌ يرفضه كلّ عاقلٍ إذ هو دعوةٌ صريحةٌ لقتل النفس للذي لا يرى حرمةً للنفس الإنسانية إلا إذا تواصلت مع غيرها وعبرت عن نفسها! فهذا رأيٌ بيّنٌ خطؤه. أما القسم الثالث الذي يرى أن قرار الإجهاض يعود للمرأة الحامل وحدها، فإننا نتساءل إذا كان قرار الإجهاض حقًا أصيلاً للمرأة فأين حق الجنين في الحياة؟ وأين يمكن وضع قدسية الحياة البشرية ذاتها؟ وأين حق المجتمع في الإنجاب؟

---

[1]- المرجع السابق ص 36-37.

ولما كانت مشكلة الإجهاض هي مشكلةً قديمةً إلا أن التقدم العلمي والتكنولوجي قد ساعد الكثيرات من النساء الراغبات في التخلص من أجنّتهنّ عبر اللجوء إلى تقنيتها غير المؤلمة، وهن جاهلاتٌ بأعراضها الجانبية التي تتمثل في التصحر العاطفي، والأرق، وفقدان القدرة على اتخاذ القرار، والاضطرابات العصبية، وهذيان الجنين، والرغبة في الانتحار. فالإجهاض جريمةٌ تضاف إلى جريمةٍ أخرى سبقتها في أغلب الحالات، فهو أقصى درجات اليأس والقنوط، وفي البداية والنهاية هو إهدارٌ لقدسية الحياة وتطاولٌ على حق الله واهب الحياة والموت.

2 - المشكلات الأخلاقية التي يطرحها إجراء التجارب على البشر:

يقصد بـ « التجارب على البشر» إخضاع بعض الأشخاص لتجارب تستهدف اختبار فرضية عن طريق الوقائع التجريبية، لتجربة دواءٍ جديدٍ ومراقبة مفعوله على المرضى أو لفحص طريقةٍ جديدةٍ في العلاج[1]. وقد قوبلت عملية إجراء التجارب على البشر برفضٍ شديدٍ من قبل المجتمع البشري وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية حين تم فضح مساوئ مثل هذه التجارب في محاكمات نورمبرج (Nuremberg) عام 1947م كرد فعلٍ ضدّ التجارب التي أجرتها ألمانيا النازية على المعتقلين في ذلك الوقت. وأدى ذلك إلى قيام الدول الأوروبية بوضع معاهدةٍ تهدف إلى فرض قيودٍ على مثل هذه التجارب تحت اسم معاهدة نورمبرج، وكان من أهم بنودها، ألا تتم التجربة إلا بعد موافقة الشخص موضوع التجربة، بمعنى أن تكون لديه مقدرةٌ قانونيةٌ وعقليةٌ على رفض أو قبول هذه التجربة دون تدخل أي عاملٍ خارجيٍّ يمكن أن يؤثر على قراره. ولابد أن تؤدي التجربة إلى نتائج تهدف إلى خير المجتمع. ويجب ألا تستمر أي تجربةٍ حين يكون هناك سببٌ قويٌّ للاعتقاد بأنها ستؤدي إلى موت أو إعاقة الشخص موضوع التجربة[2].

و في ضوء ذلك سعت الأخلاقيات الطبية والحيوية إلى وضع الكثير من الشروط التي تحكم عمليات إجراء التجارب على البشر وكان من أشهرها :

أن يكونوا متطوعين حقيقيين وألا يجبروا على القيام بذلك.

ألا يكونوا معرضين لمخاطر حقيقيةٍ بل فقط لانعكاساتٍ جانبيةٍ خفيفةٍ.

أن يكونوا مؤَمنين بشكلٍ صحيحٍ تحسّباً لما قد يحدث من طوارئ.

---

[1]- المرجع السابق، ص 31.

[2]- ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 50.

وانظر أيضًا: Lewis, M.A:" Law and Ethics in the Medical Office" F.A Davis Company, Philadelphia, 1983, p.117.

وأن يكون «المتطوع» بدون مقابلٍ ماديٍّ وهذا هو الشرط الأكثر أهميةً.

وهنا يتم التأكيد على مبدأين لإجراء التجارب على البشر:

الأول: وهو مبدأ «الموافقة الواعية» لمن تجرى عليهم التجارب من البشر.

الثاني: مبدأ عدم الإساءة للمرضى.

كما تقتضي العدالة الإنسانية أن يُكافأ المتطوعون للتجارب العلمية بدافع الإيثار والغيرية بالمكافأة نفسها التي يكافأ بها غيرهم.

وعلى الرغم من ذلك فإنَّ هوس التقنية في الغرب والرغبة في الوصول إلى نتائج غير مسبوقةٍ تضمن تميزًا ملحوظًا على الآخرين أجرت ألمانيا النازية عقب الحرب العالمية الثانية تجارب على السجناء، وكان من بينهم أطفال، ضاربةً بكل التعهدات السابقة عرض الحائط، حيث تمّ إجبار السجناء على المشاركة في تلك التجارب، حيث إنهم لم يتطوعوا برغبتهم، ولم يتم تبصيرهم بإجراءات التجربة لأخذ موافقتهم. وكانت نتائج هذه التجارب على المشاركين نموذجيًا هي الموت، والأضرار الجسدية، والتشوه أو الإعاقة الدائمة. كذلك قامت الوحدة (731) من الجيش الإمبراطوري الياباني خلال الحرب اليابانيّة الصينيّة الثانية بإجراء التجارب على السجناء عن طريق تشريحهم وبتر أطرافهم، وحقنهم بتطعيماتٍ بكتيرية. كذلك أُجريت تجاربٌ بيولوجيّةٌ على السجناء وأسرى الحرب. وأُجريت في الولايات المتحدة تجاربُ على أفرادٍ من القوات المسلحة بحقنهم بعوامل معديةٍ لرصد آثارها عليهم دون علمهم. وفي كل يومٍ تتعدد الانتهاكات في بلاد الغرب تجاه سجناءَ أو أفارقةٍ، ولا يتوقفون أمام هوس التقنية والربح المالي.

3 - زرع الأعضاء:

وتعد مشكلة نقل الأعضاء أو زرعها من أهم القضايا التي تتعرض لها التقنية الطبية، لما لها من أهميةٍ في حياة البشر وإنقاذهم من الموت وتجنبهم الآلام والمعاناة الشديدة، سواءً على المستوى العضوي أو النفسي أو الاجتماعي. ويقتضي زرع الأعضاء انتزاع الأعضاء السليمة من شخصٍ مانحٍ (ميتٍ) كالكلية، والقلب، والقرنية، والعظام لأجل زرعها لشخصٍ (مستقبِلٍ). كما يمكن أن يتم زرع الأعضاء اعتمادًا على مانحين أحياء أو متبرعين.

وبلا شكٍّ أثارت هذه التقنية مشكلاتٍ أخلاقيةً وخاصةً من قِبل المتبرعين الأموات، فهل الموت هو الموت الطبيعي أو الموت الدماغيّ أي نهاية الحياة الإنسانية الواعية والمدركة.. ومن ثَمَّ تم

وضع العديد من الشروط التي تختص بالمتطوع الحي حتى لا يتطور الأمر إلى مافيا سرقة الأعضاء البشرية، من أهمها:

لا يُقبل التبرع إلا بالأعضاء القابلة للتجدد والتي لن يؤدي انتزاعها إلى ضررٍ كبيرٍ.

عدم انتزاع أعضاء لا تتميز بالتعويض الذاتي.

عدم إجبار أي شخصٍ على التخلي عن عضوٍ من أعضائه الجسدية.

ألّا يقوم الجراحون بزراعة عضوٍ لأيّ شخصٍ قبل التأكد من موافقة المتبرع بصفةٍ شخصيةٍ واتباع كافة الأساليب القانونية لذلك.

ألّا تتم عمليات نقل أعضاء من أشخاصٍ مجهولين.

وعلى الرغم من تلك التوصيات التي تحفظ لعمليات نقل الأعضاء ماء وجهها الناصع، إلا أن عمليات سرقة الأعضاء في المستشفيات من المرضى دون علمهم، ودون وعيهم وتبصيرهم بما يجري في أجسادهم مع طبيبٍ معدومِ الضمير لا ينظر إلا إلى الربح المالي، أو استغلال الفقراء والمعدمين في بيع أعضائهم سدًّا لحاجتهم، تبقى اتهاماتٌ مهمةٌ تشير إلى إهدار قدسية الإنسان الذي تحولت أعضاؤه إلى سلعةٍ تباع لمن يدفع أكثر! ليتحول معها الطبيب إلى تاجرٍ أو سمسارٍ، والأعضاء البشرية إلى قطع غيارٍ مطروحةٍ بالأسواق.

4 - الموت الرحيم:

ويعد مصطلح الموت الرحيم (Euthanasia) كلمةً مستعارةً من اللغة الإغريقية القديمة وهي مكونةٌ من مقطعين Eu أي الموت، وThanasia أي برفقٍ وراحة، أما معناه الاصطلاحي فهو ذلك الفعل الذي يؤدي إلى وضع نهايةٍ لحياة شخصٍ مصابٍ بمرضٍ عضالٍ لا يُرجى شفاؤه وذلك رحمةً به وشفقةً عليه من استمرار معاناته لآلامٍ مضنيةٍ بدون جدوى، إنه فعلُ إماتةٍ رحيمةٍ يساعد المرضى الميؤوس من علاجهم على موتٍ مريحٍ وهادئٍ وخالٍ من الألم[1]. وتتعدد تصنيفات فلاسفة الأخلاق لصور هذا القتل (فهو قتلٌ وليس موتًا)، ولكننا سنقف عند أشهر التصنيفات وأبسطها وهو تصنيف فيلسوف الأخلاق المعاصر الأسترالي بيتر سينغر (Peter Singer 1946)، حيث يميز بين ثلاثة أنواعٍ من القتل الرحيم على النحو التالي:

[1]- عبدالرازق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، مقالة بكتاب « المفاهيم تكونها وسيرورتها» منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 87، ص 27.

القتل الرحيم الاختياري وهو الذي يتم تنفيذه بناءً على رغبة المريض حيث لا يقوى على التخلص من الحياة، فيطلب من شخصٍ ما، غالبًا ما يكون الطبيب، تنفيذ هذه المهمة حتى يستريح من الألم والمعاناة.

القتل الرحيم الإجباري وهو قتل شخصٍ لم يقدم موافقةً على القتل، ولم يطلب التخلص من الحياة رغبةً في التخلص من آلامه.

القتل الرحيم اللا إختياري وذلك حين يكون المريض عاجزًا عن فهم الاختيار بين الحياة والموت مثل الأطفال شديدي الإعاقة وكبار السن[1].

ويحاول بيتر سينغر أن يبرر النوع الأول ويدين بدرجات متفاوتة النوعين الأخيرين مبررًا موافقته على النوع الأول انطلاقًا من مبدأ الرحمة بالمريض والإحسان إليه (كما في بعض حالات النوع الثالث)، مع التأكيد على أن احترام حق الإنسان في الموت يماثل حقه في الحياة. ولكننا نعترض على هذا فمنذ متى كانت حياة الإنسان ملكه؟! الله تعإلهو واهب الحياة وهو وحده الذي يأخذها. إن القتل الرحيم- في اعتقادي- هو دعوةٌ إلى الانتحار والتخلص من الحياة، وهذا يتناقض مع مبدأ قدسية الحياة الإنسانية المستمد من الأديان المختلفة، التي ترى أن الإنسان خلقه الله على صورته، وأن حياته أمانةٌ إلهيةٌ ليس من حقه ولا من حقّ أيِّ أحدٍ من أقربائه أخذ قرار التخلص منها، فهذا اعتداءٌ على حق الله الذي بيده الموت والحياة، أو كما يقول فوكوياما: «إنها تضع البشر في مكان الإله في خلق حياةٍ بشريةٍ أو تحطيمها، وهو ما يمثل انتهاكًا لمشيئة الله الذي خلق الإنسان على صورته ومثاله»[2]. ومن ثم يكون القتل العمد في كل الحالات خطأً دينيًا وأخلاقيًا في المقام الأول.

إن محاولة تبرير القتل الرحيم تحت دعاوى: استحالة الشفاء من المرض، أو طول المعاناة، أو المعاناة التي لا تحتمل، أو الألم الذي يصعب تسكينه، أو الرغبة الثابتة والواعية في الموت أو غيرها من دعاوى تبرير القتل، تعد في الحقيقة أقوى تعبيرٍ عن فشل التقنيات الحديثة في تحقيق فردوسها الأرضي المزعوم، وتبدو هذه المبررات للقتل وكأنها تقف ساخرةً تخرج لسانها لكلّ وسائل التقنيات الحديثة والتي جعلت الإنسان يفضل الموت على الحياة.

وتبقى الحياة الإنسانية مقدسةً، وأن القتلَ الرحيمَ مهما كانت مبرراته في جميع الحالات والظروف

[1]- مختار بسيوني، أخلاقيات المهنة – القتل بدافع الرحمة بين الأخلاق والدين، القاهرة، وكالة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، 2002، ص 27.
[2]- فرنسيس فوكوياما، نهاية الإنسان- عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة أحمد مستجير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 123.

هو نوعٌ من الاعتداء على الحياة الإنسانية. وهذا ما حاولت العديد من الجمعيات الأخلاقية تفاديه والتوصل إلى بديلٍ لهذا القتل، فانتهت مؤخرًا إلى ما يعرف بـاسم «المرافقة» وتعني أن يحاط المريض، بتلك الأمراض التي لا يرجى شفاؤها، بالأقارب والأصدقاء والمحبين وبطاقمٍ طبيٍّ يساعده متطوعون. فإن هذا يخفف عليهم من وطأة اللحظات الأخيرة. ويعد الطبيب الفرنسي موريس بيفين (Maurice Biven) رائدًا في طب «مرافقة المحتضرين»، حيث أسس في المستشفى الدولي بباريس أول وحدةٍ متخصصةٍ في هذا التخصص، حيث يُحاط المرضى بأقربائهم وذويهم فضلاً عن فريقٍ طبيٍّ يساعده متطوعون لتخفيف الألم من خلال توفير جوّ من الصفاء والهدوء المغلف بالحب. وما زال هذا التخصص الجديد في حاجةٍ إلى المزيد من التطوير والتحديث المستمر وخاصة في إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين المريض والطبيب المعالج، لأن مواساة المريض قد تتم بواسطة الانصات والاهتمام والحرارة الإنسانية التي عادة ما يحرم منها المريض.

ومن المنطلق نفسه يتم رفض التدخل التقني في ما يُعرف بإطالة عمر المريض بواسطة تدعيم ماكينات التنفس الصناعي عندما لا يستطيع أن يتنفس بنفسه، ولذلك يجب أن ندعه يموت بشكلٍ طبيعيٍّ، فالموت قدرنا المحتوم، ومن الكرامة الإنسانية أن نموت بلا عبث، وندع الطبيعة تأخذ مجراها دون تدخلٍ بشريٍّ ينتهك إنسانية الإنسان وكرامته.

5 - الاستنساخ:

وهي تقنيةٌ فحواها أن الوراثيين بإمكانهم الآن تخليق جينات جديدة معمليًا، واستحداث تباينات في الجينات المعروفة والتي هي نتيجةٌ طبيعيةٌ لتطور الحياة، أي أن الأطقم الجينية لصور الحياة المختلفة يمكن أن توضع على مائدة العمليات الوراثية لتصبح مطوعةً للجراحة الوراثية لتغيير وظائفها البيولوجية من أجل تبديل الإمكانات الوراثية للكائن الحي، إمّا لتخليق صفات مرغوبةٍ، كالذكاء والنبوغ والمواهب والملكات الفائقة، أو لإضافة خاصيةٍ أو صفةٍ لم يكن يملكها من قبل بالتحكم في التشكل والنمو وإنتاج الإنسان العملاق (Gigantic Man)[1].

وهكذا أمكن العبث بأهم خصوصيات الإنسان وهي شفرته الوراثية، فقد سيطرت موجةٌ من الذعر الشديد على كافة المخلوقات البشرية في العالم عقب ظهور صورة «العنزوف» على غلاف مجلة « Nature» عام 1983، وهو حيوانٌ يجمع بين جنس العنز وجنس الخروف. إذاً، بات بالإمكان

[1]- مختار الظواهري، مقدمة كتاب: ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 17.

التلاعب بالجينات، وإنتاج نسخٍ من الكائنات الحية عن طريق خليةٍ منتزعةٍ منها.

وعلى الرغم من الرفض الشديد الذي قوبلت به هذه التقنية والتنديد بتطبيقها على البشر، إلا أن هناك من يؤيدون استخدامها دون وضع حدودٍ أو قيودٍ عليها. بل إنَّ هناك من يدافعون عنها ويدعون إلى تطبيقها لما لها من فوائدَ شخصيةٍ؛ فاستنساخ البشر سيتيح للنساء اللاتي بلا بويضات، والرجال الذين بلا حيوانات منوية أن ينجبوا ذريةً لها علاقةٌ بيولوجيةٌ بهم، كما سيمكّن الزوجين أيضًا الذين يكون أحدهما مصدر خطرٍ لنقل مرضٍ وراثيٍّ خطيرٍ من أن ينجبوا دون التعرض لهذا الخطر[1].

وإذا كانت هذه التقنية تمثل تقدمًا علميًا هائلاً يمكّن البعض من تحقيق سعادتهم وأمانيهم عن طريق الإنجاب، وكذلك عن طريق تلافي نقل بعض الأمراض الوراثية إلى ذريتهم المستنسخة، فإن هناك العديد من الباحثين من يعتبرها نتاج الغطرسة العلمية[2]، فهي تقنيةٌ تفتقد إلى مبرراتٍ شرعيةٍ لوجودها. كما أنَّها تخلف العديد من المخاطر الجسيمة، إذ إنها ستخلف نسخًا طبق الأصل من البشر، ما يلغي واحدة من أهم الخصائص التي خص بها الخالق سبحانه وتعإلىالمادة الوراثية وهي المقدرة على إحداث التباين بين الأفراد، ليصبح كلّ فردٍ مميزًا من بين كافة البشر، وإلا لما كان للحياة معنى. ولنا أن نتخيل كيف يكون شكل الحياة لو أنَّ الله خلق كل البشر نسخا طبق الأصل من بعضهم. كما حذر البعض من حدوث تسرب كائناتٍ خطيرةٍ «ميكروبات أو فيروسات» من أحد معامل الهندسة الوراثية، فإن أحدًا لن يستطيع محاصرتها أو إيقافها، أو من استخدامها في تقنية الهندسة الوراثية في الحروب[3].

كما أن الاستنساخ سيخلق شكلاً من أشكال اللامساواة بين الفرد النسيخ والفرد العادي، فإذا حدث وكان الفرد النسيخ أكثر ذكاءً وعبقريةً من الإنسان العادي، فإنه سيحتل مكانةً مميّزةً في كل شيءٍ -في المدرسة والجامعة والعمل- وهو ما يعني أن الآباء الأغنياء سيحاولون بفضل المال الحصول على أطفالٍ لم يكن بمقدورهم إنجابهم في الظروف العادية، وهذه الإمكانية لا تتحقق لباقي الآباء الفقراء. كما سيؤدي هذا إلى وجود شركاتٍ خاصةٍ لصنع الأفراد المستنسخين. وما يدرينا ألا يكون هؤلاء المستنسخون على شاكلة هتلر أو موسوليني.

---

[1]- مارتسي نسبوم، كاس. ر. سانشتين: استنساخ الإنسان: الحقائق والأوهام، ترجمة مصطفى إبراهيم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003، ص 144، 145.

[2]- Hans Jonas, Ethics and Biogenetic Art, in Social Research, Vol.52. No.3, 1985, p. 491.

وانظر أيضًا: وجدي خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة- أخلاق المسئولية (هانز يوناس نموذجا)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2009، ص128.

[3]- مختار الظواهري: مرجع سابق، ص 18.

فإذا كان من حق البعض أن يكون لديه أولادٌ، فيمكنه تحقيق ذلك من خلال الإخصاب الصناعي داخل الرحم أو خارجه، وإن كنا نضع في اعتبارنا أيضًا بعض المخاطر الاجتماعية والأخلاقية والدينية والقانونية التي نراها في ذلك، لكننا نعتقد أنها أقل وطأة من عواقب الاستنساخ[1].

فالاستنساخ بنوعيه مرفوضٌ أخلاقيًا سواءً أكان الاستنساخ العلاجي أم الاستنساخ التكاثري؛ وإن كان البعض يريد تبرير الاستنساخ العلاجي بحجة أنه يستخدم لإنتاج أعضاءٍ تستخدم لأغراضٍ علاجيةٍ بديلةٍ حينما يصاب العضو الأصلي، فهذا بلا شكٍّ يفتح الباب على مصراعيه للاتجار بالبشر ولا يقل خطورة عن النوع الثاني وهو الاستنساخ التكاثري الذي يسعى إلى خلق نسخ طبق الأصل من البشر، وهو ما اتفق على رفضه الغالبية العظمى من البشر، لكنه مادام مطروحًا فسيأتي من البشر تحت الاغراءات المادية والمعنوية من يقوم باستنساخ البشر، وهو الأمر الذي حدا بكثيرٍ من الأنظمة التشريعية في العديد من البلدان إلى أن تسن القوانين التي تحد وتنظم القيام بأبحاث الهندسة الوراثية حتى لا تحول الإنسان إلى مجرد شيءٍ وتهدر كرامته وإنسانيته، وبذلك تهدئ من روع البشرية وقلقها.

خاتمة:

وهكذا لم تحقق التقنية الحديثة وتدخلها في حياة الإنسان ذلك الفردوس الأرضي المزعوم الذي تمثل في مزاعمَ شتّى أهمها: تطويل العمر البشري، وإقصاء الأمراض والآلام، والتخلص نهائيًّا من أمراض الشيخوخة أو إبعاد الموت، أو تقوية الإحساس بالسعادة... بل إن أرض الواقع باتت تشهد كوارثَ شتّى، حيث انتهت هذه التقنيات إلى تبرير القتل وتمني الموت وتفضيله على الحياة، بل كانت أهم هذه الكوارث انتهاك قدسية الإنسان ومعاملته على أنه مجرد شيءٍ أو موضوعٍ من الموضوعات التي يمكن أن تُعرض للتجربة، واختزال الإنسان إلى مجرد عينةٍ. وتم التلاعب بجيناته الوراثية حتى أصبح من الممكن أن يعاد تشكيل هذه الجينات وفقًا لتصميماتٍ تكنولوجيةٍ معينةٍ من أجل إيجاد كائنٍ بشريٍّ بصفاتٍ محددةٍ سلفًا، لينقلب الإنسانُ الصانع على نفسه ويهيئ له أن يقوم بدور الإله الخالق... على الرغم من أن الخالق أبدع هذا الكون

[1]- وجدي خيري نسيم، مرجع سابق، ص 128-129.

على غير مثالٍ سبق ووضع كل شيءٍ في أحسن تقويم له...أمّا الإنسان عندما تدخّل في الكون عن طريق التقنية أساء إلى كلّ شيءٍ، فعندما تَدَخَّلَ في الطبيعة محاولاً إخضاعها له من أجل إرضاء احتياجاته الضرورية وغير الضرورية، وظن أنه أصبح قادرًا عليها، وأنها أصبحت طوع يمينه وملكه، فاجأته الطبيعة بردّها على عدوانه الإنساني، وتنبأ كثير من علماء الأيكولوجيا أن الطبيعة سوف تحسم الصراع لصالحها، وسوف تسحق هذا الكائن المتطفل الذي عبث بنظامها وسبب خللاً به. الأمر ذاته عندما استخدم التقنية ضد بني جنسه من البشر، فاخترع القنابل النووية والهيدروجينية والذرية التي فتكت بملايين البشر بل مازالت تحمل التهديد المستمر في دمار الكوكب بكلّ ما فيه وما عليه. كذلك كان سوء استخدام التقنية في علوم الحياة البشرية ما أدى إلى انتهاك قدسيتها وإهدار كرامة الإنسان، لتتحول وعودها بتحقيق فردوسٍ أرضيٍّ إلى كابوسٍ مرعبٍ. خلاصة القول أن التقنية كانت أداةَ الشر، بل أكثر من ذلك فهي أداةٌ للشر غير المحدود سواءً أستُخدمت مع الطبيعة أو مع البشر الآخرين أو في الحياة الإنسانية نفسها.

ولذلك يجب ألّا تخدعنا نتائج الخطوة الأولى من التقنية التي تحمل لنا نتائجَ إيجابيٍ فوريةً، لكنها في الخطوات التالية تفلت من السيطرة البشرية وتبدأ في معاقبة البشر الذين يقفون أمام ويلاتها مذعورين عاجزين.

البيوتيقا والتقنية والتحوّلات المعاصرة

هابرماس أنموذجاً

عامر عبد زيد الوائلي[*]

تركز هذه الدراسة على التحولات الحاسمة التي أنتجت ما يسميه الباحث "عصر نهاية الآمال الفلسفية خاصة في العلاقة بين العلم والتقنية والسياسة والبيوتيقا" استناداً إلى معالجات الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. فقد قدم هابرماس مجموعةً من الأفكار تركزت على نقد العقل التقني وصولاً إلى تبنيه تصوراتٍ بديلةً تقوم على نظرية الأخلاقيّة التواصليّة بدل الأخلاقيّة الأداتيّة، ليحذّر من هيمنة الدولة الليبراليّة على تحديد النسل والتلاعب به، والوصول بالطبيعة البشريّة إلى عصرٍ أكثر تحرّراً من الاستبداد التقني بحياتها.

المحرّر

قد يكون من الصعب التنبؤ بتحولات المستقبل، لكن مؤشرات اليوم توحي بتحوّلاتٍ جذريّةٍ عميقةٍ ستؤثر في الكون عامّةً والإنسان خاصّةً. وظهرت هذه التحولات على مستوياتٍ عدة من قبيل السياسة، والأخلاق، والإبسيمولوجيا وغيرها. وأصبحت هذه التحولات تشكّل تحدياتٍ كبيرةً ومقلقةً وأحياناً معقدةً ومفزعةً تواجه الإنسان بجميع مرجعياته المختلفة، وهذا ما يحتم عليه الوقوف عندها، ومحاولة الإحاطة بها، خصوصاً العلاقة بين العلم، والتقنية، والسياسة، والبيوتيقا.

يبدو أنّ هناك إشكاليّةً تجمع عدّة مشاكل يربطها ناظمٌ مشتركٌ، وأنّ للتحولات العلميّة والتقنية أثارها إلى جانب التوظيف السياسي في حياة المجتمع. وبالتالي حدثت انزياحاتٌ كبيرةٌ في منظومة القيم، ويعود هذا بالأساس إلى انتقال السلطة من الدين إلى العلم.

يحيلنا البحث إلى التحولات الحاسمة التي حدثت في تاريخ البشريّة من خلال ظهور العصر

---

*- أستاذ مادة الفلسفة الوسيطة في جامعة الكوفة - العراق.

العلمي والتقني، والذي بلغ ذروته في عصرنا الحاضر. ويرتبط نشوء هذا العصر بالانفصال التدريجي الذي حدث بين العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة على مشارف القرن الخامس عشر الميلادي، " وهو الانفصال الذي تميّز في أوروبا اقتصادياً ببداية نشوء الاقتصاد الرأسمالي، واجتماعياً بنشأة البرجوازيّة ونشوء المدن الكبرى، وبتبلور مكانة ووعي الفرد بنفسه، وسياسياً بانتقال المشروعيّة السياسيَّة من المشروعيَّة الدينيّة إلى المشروعيَّة المؤسساتيّة، وفلسفياً ببلورة العقلنة والنزعة الإنسانيّة"[1].

إنّ لحظة التمفصل المهمّة جاءت مع عصر الحداثة والتصنيع، أي في القرن التاسع عشر الميلادي وبداية القرن العشرين الذي يعدّ نهاية جميع الآمال الفلسفية. فكانت العدمية -بحسب نيتشه- هي النتيجة التي انتهت إليها الحضارة الغربيّة المعاصرة، إذ شهد القرن العشرون ازدهاراً ملحوظاً للتيارات المنتقدة للنزعة الفلسفية ومباحثها، فأصبح الإنسان فاقداً للقيمة من خلال ظهور الكثير من التيارات التي دعت وأكدت على ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلمية كبديلٍ عن المعرفة الفلسفية، وهذا ما شهدناه مع الوضعيّة المنطقيّة. وكذلك ظهور ما يعرف بخطاب النهايات، إذ تعالت صيحات بعض المفكرين، فتنبّأ بعضهم بنهاية العالم، وبعضهم بنهاية التاريخ، في حين أعلن آخرون نهاية الفلسفة، ومن ثمّ نهاية الثقافة إلى أن وصلوا إلى نهاية الإنسان، "وهكذا أصبحَ واضحاً في نهاية القرن العشرين أنّ الفلسفة التي أرادت أن تكون علماً دقيقاً قد أخفقت في محاولتها هذه".[2]

وقد تم تعزيز الرؤية القائمة على هيمنة الإنسان على الطبيعة، المنحدرة من أصول لاهوتيّةٍ وفلسفيّةٍ. إذ تقوم هذه الرؤية على كون الإنسان منفصلاً جذريّاً عن الطبيعة ومتفوّقاً عليها ما يجيز له التحكم بها. بغية تبرير وجهة النظر هذه، كثيراً ما يلجأ الناس في الثقافة الغربية إلى قصة الخلق في سفر التكوين، إذ يطلب الله من البشر قائلاً: انموا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلّطوا على أسماك البحر طيور السماء وكلّ حيوانٍ يدبُّ على الأرض(تكوين 1:28)[3].

لقد تم تفسير النص تفسيراً يقوم على التمركز والإخضاع، وهي رؤيةٌ كان لها أثرها في هيمنة التقنية، إلا أن هناك الكثير من المواقف النقديّة التي جاءت بها العلوم الاجتماعية شغلت دوراً

[1]- سبيلا، محمد،الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص124.

[2]- أحمد ماريف، الفلسفة والتحولات العلمية الراهنة، ضمن كتاب جماعي (الاتيقيا المتشضية مقاربات في الفلسفة التطبيقية) مجموعة باحثين، دار جيكور للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 2017، ص11. وانظر: جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون،منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1، 2008، ص16.

[3]- جيمس ب.ستيريا، ثلاثة تحديات أمام علم الأخلاق، ترجمة، جوان صفر، مؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، ط1، بيروت، 2014، ص131.

مهمّاً في نقد المجتمع الأوروبي الغربي، والمساءلة النقدية لمشروع التنوير والعقلانيّة الأداتيّة، فهي يجب أنّ تُقدم نقداً للحياة السياسية القائمة وتغدو نظريةً نقديّةً بمثابة «وسيلةٍ للتحريض على التغيّر الاجتماعي من خلال توفير المعرفة لقوى الظلم الاجتماعي الذي يمكن بدوره أن يبلغ التحرر أو على أقله أن يظهر التناقضات والتفاوتات في داخل النظام.»[1]

وقد مهدت هذه الرؤية النقدية إلى تحولاتٍ عميقةٍ في الثقافة الغربية، إذ شهد عصر ما بعد الحداثة ثورةً في التقنيّات والنظريّات العلمية، وإعادة النظر في كثيرٍ من الأساليب والمناهج خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، ما مهد إلى قطع الصلة مع الماضي وبداية إرهاصات عميقةٍ، وظهور ملامح ثقافةٍ جديدةٍ في العالم الغربي، كانعكاسٍ مجتمعيٍّ في نقطة الوعي، سببه عدم القدرة على مساندة الواقع بشروطه الجديدة اقتصادياً وسياسياً. وكانت البداية تتبنى مبادئ تقوم أساساً على هدم القيم وتبلور الخطاب الرافض للكلي وتكريس النسبي واليومي مقابل الحتمي والتاريخي[2].

كان لهذا التمفصل العلمي أثره في تطور خطابٍ أخلاقيٍّ مرافقٍ ومستجيبٍ لتلك التحولات، يسمى «البيوتيقا» وهي فكرٌ أخلاقيٌّ جديدٌ، جاء لتجديد مبحثٍ أو فرعٍ أساسيٍّ من فروع الفلسفة وهو مبحث القيم. بحسب التقسيم الكلاسيكي للفلسفة إلى ثلاثة مباحث أساسيّة والمتمثلة في: «مبحث الوجود، مبحث المعرفة، ومبحث القيم». فقد تطور مبحث القيم كاستجابةٍ للتحولات العميقة التي أحدثتها الحداثة الزائدة بكلّ أشكالها المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسية والتقنية. ومن ثمّ، كان للفلاسفة دورٌ كبيرٌ في نشأة البيوتيقا وتطورها، وفي إضفاء الطابع العلماني عليها، وبالتالي فصلها عن الأخلاق الطبيّة الكلاسيكيّة التي كانت غارقةً في اللاهوت المسيحي.

أمّا عن موضوعات البيوتيقا -بحسب تقسيم «غي ديوران»- فقد جاءت على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يبحث في موضوعات الإجهاض، التجارة في البشر، التشخيص المبكر، القتل الرحيم للحمائل، الإخصاب الصناعي، البنوك المنوية، أطفال الأنابيب، الأمهات البديلات، الاستنساخ، السجلات الوراثية، تعقيم المعاقين، زراعة الأعضاء، أبحاث الجينوم[3].

[1]- علي عبود، ومهنانة إسماعيل، مدرسة فرانكفورت النقدية، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2012، ص: 24

[2]- سبيلا، محمد،الحداثة وما بعد الحداثة، ص124.

[3]- أما مصطلح جينوم فهو مصطلحٌ جديدٌ في علم الوراثة يجمع بين جزئي كلمتين انجليزيتين هما: (gen) وتعني المورث (الجين)، و(ome) وهي الصبغيات (الكروموزومات) أما الدلالة فهي الحقيقة الوراثية للإنسان داخل نواة الخلية البشرية وهي المسؤولة عن جميع الصفات والخصائص الجسمية والنفسية.

القسم الثاني: يبحث حول منع الحمل ووسائله، وحول الأسلحة البيولوجية والكيميائية، والتعذيب، والأحكام بالإعدام.

القسم الثالث: أخذ الطابع الأخلاقي أكثر من الطابع العلمي، خاصة في تصور الصحة والمرض، وعلاقة الأخلاقيات بالقانون وحقوق الإنسان، وعلاقة الأخلاقيات بالتكنولوجيا[1].

هكذا تبلور مفهوم حقوق المرضى والأجنَّة وكذا الأشخاص الذين تُجرى عليهم التجاربُ، فضلاً عن حقوق الأجيال الإنسانيّة القادمة، وعلى رأسها حقّ الحفاظ على هويتها وتنوعها. هذا الحق الذي يتعرض حاليًّا للانتهاك، وخاصّةً في إطار التصرف في الجينات الحاصل في مجال الهندسة الوراثيّة وما يصاحب ذلك من تخطيطٍ للقيام بمحاولة استنساخ الإنسان. ويؤدي مشروع الجينوم البشري إلى تحديد مواقع الجينات بشكلٍ أسرع بكثير من تطوير علاجاتٍ للأمراض التي تسببها، واكتساب المعارف الوراثية التي تسبق بكثير جميع القوى العلاجية، وهذا الوضع يطرح صعوباتٍ استثنائيةً أمام المعرفة الوراثية.[2]

يورغن هابرماس(Jürgen Habermas):

بعد استعراض التحولات التي جاءت مع العلم وآثارها العميقة في مبحث البيوتيقا، نحاول هنا أن نقف عند هذا الفيلسوف وما قَدّمه من تأويلاتٍ تظهر الإرث الكانطي ومدرسة فرانكفورت في هذا المجال، فقد كانت له مواقفُ نقديَّةٌ يمكن أن نقف عندها في الآتي:

أولا، الفرضية المضادة:

هي التي ينتقدها هابرماس، وهي" العقل الاستراتيجي"، إذ تمتد هذه الرؤية النقدية للعقل الغربي إلى مدرسة فرانكفورت التي انتقدت -خصوصاً مع هوركهايمر وأدورنو- التعامل مع العقل كأداةٍ[3]. وهو ما أشار إليه هابرماس حين وصف العقل الأداتي بوصفه دليلاً على ظاهرة التمركز حول العقل التقني التي أرساها المجتمع الحديث[4].

---

[1]- عمران صورية، ضمن كتاب جماعي (الإتيقيا المتشضية مقاربات في الفلسفة التطبيقية) مجموعة باحثين، دار جيكور للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 2017، ص181. وانظر: أحمد عبد الحليم عطية، مقدمة في الأخلاق النظرية والتطبيقية، مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، القاهرة، 2013، ص 138.

[2]- عمران صورية، الحتمية الجينية وسؤال الأخلاق، ص183. وانظر: دانييل كيفليس وليري هود: الشفرة الوراثية للإنسان، ترجمة: أحمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1997، ص213.

[3]- انظر: يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة،ط1، دمشق، 1995، ص 482.

[4]- انظر: يورغن هابرماس، التقنية والعلم كايديولوجيا، ص88.

العقل الاستراتيجي: هو عقلٌ لا يقوم على التفاهم التواصلي، بل يقوم على الهيمنة، لأنَّهُ يفعل بغضّ النظر عن الوسائل المعتمدة من أجل تحقيق الغاية أو الفعل، كون الغاية هي المصلحة الذاتية، فهي المحرك الأساس. وإذا ما تم استعمال الحوار، فهو مجرد أداةٍ أو وسيلةٍ من أجل تحقيق غايةٍ أنانيّةٍ، لأن الحوار في العقل الاستراتيجي هو حوارٌ يعتمد على طرفٍ واحدٍ، يتوجه إلى الأخر وهو يضمر مخططاً. فالحوار لا يقوم على "التواصل والتكامل والتفاهم"، وبالتالي لا يصل إلى الاعتراف بحقّ الآخر، لأن العقل الاستراتيجي يهدف إلى الإخضاع والسيطرة بقصد الربح على حساب الآخر. فهذا الفعل سواءً أكان يقوم به أفرادٌ أم مؤسساتٌ له أنساقٌ هاجعةٌ سياسيةٌ واقتصاديةٌ هدفها المصلحة والغاية، وتكمن النتيجة في الهيمنة على حساب الطرف الآخر.

التقنية والفعل الاستراتيجي:

في إطلالةٍ عامة على التحولات العلميّة، يتوقع العلماء والعديد من الفلاسفة أن تسيطر على الرأي العام في الربع الأول من هذا القرن نقاشاتٌ حادةٌ حول طبيعة الإدماج المرغوب فيه ونوعه، بين المزج بين جزئي الدانه (ADN) والرقاقات الإلكترونية، أو بعد إحلالها محلّ السيليكون والبلور في مكوّنات الحاسوب وأعضائه[1].

والسؤال الذي يطرحه الجميع بين الهندسة الوراثية والمعلومات: ما هو السبيل القويم إلى الجمع بين ما هو ممكنٌ في المجال البيولوجي وماهو مقبولٌ من المجال الأخلاقي؟ وما هي طبيعة العلاقة المرجوّة بين المعرفة والمصلحة؟

والجواب عن هذا السؤال يظهر في مقاربة التحولات في الفضاء العلمي، إذ تغيرّ من سيماته الكثير، فلم يعد يهتم بالموضوع العيني فحسب، كما تعدّ الفيزياء والكيمياء وحدهما من يرفع شعار فهم العالم وظواهره، فعلوم الطفرة التكنومعلوماتيّة تسيَّدت الرحال وحطمتها في بقاعٍ مجهولةٍ من الكائن والطبيعة على حدٍّ سواء. وكثيرٌ من الحقائق لحقها العطب وسقط الكثير من الحدود، وبالأخص ما نعدَّه "طبيعةً" قارةً في الإنسان والحمولة العضويّة التي كنّا نقدمها على أنّها مستقرةٌ إلى الأبد. لقد اهتزّت قناعاتٌ كثيرةٌ من خلال إمكانيّة التدخل في الطاقم الوراثي -الجينوم- وإمكانية إنتاج أعضاءٍ بيولوجيّةٍ من خلال تقنيات الزّراعة والحواضن الطبيعية

[1]- حسن مصدق، يورغن هابرماس ورهانات "مستقبل الطبيعة الإنسانية " النظرية التواصلية في مواجهة قضايا تحسين النسل والولادة المبرمجة والاستنساخ، ضمن كتاب جماعي (البيوتيقا و المهمة الفلسفية....) مجموعة باحثين، منشورات ضفاف،ط1، بيروت، 2014، ص233.

(Couveuses)، وبالتالي إمكانيّة تربية حظائر بشريَّةٍ على الشكل نفسِه التي تُربّى فيه دواجنُ في حظائرَ حيوانية[1].

ثانيا، أطروحة هابرماس:

بالمقابل كانت دعوة هابرماس تحاول أن تتجاوز ذلك عبر تبنّي "الأخلاقيّة التواصليّة" بدل الأخلاقيّة الأداتيّة. إنَّ قضيَّة التوازن بين الانتماء إلى الطبيعة والاستثناء فيها تم التطرق إليها فلسفياً قبل هايدغر، وذلك عندما قوبل مفهوم العقلانيَّة العميق مع أصل العقلانيّة الأداتيّة أو العقل الأداتي. لكنَّ هايدغر انشغل بـ"معرفة أين يُفرض الفصل المثالي بين الذاتيّة والطبيعة؟ وأين وكيف يتم تجاوزه؟" فكان طرح الأخلاق التواصليَّة. لقد حاول هابرماس من خلال الفعل التواصلي تحرير علم الاجتماع من الأطروحات التقليَّدية القائمة على الوعي. وتكمن أهميَّة فلسفته في التواصل النقدي، وفي نقد الديمقراطيَّة التمثيليَّة، وفي محاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيّؤ والاغتراب.. لأنّ الفعل التواصلي يستلزم برأيه المحاججة والمناقشة النقدية، إلى جانب الحقّ في الرفض أو القبول. انطلاقاً من تلك الأخلاق ظهرت مواقف هابرماس من موضوع البيوتيقا، ويتّضح لنا أنّ لديه خشيةً كامنةً في الحذر من الخلط بين الطبيعي فينا والمعالج ما يؤدي إلى التشويش في فكرنا البيوتيقي. يشير هابرماس في مقدمة كتابه «مستقبل الطبيعة البشرية نحو نسالة ليبراليّة"[2] إلى تساؤلٍ طبيعيٍّ بقوله: «ربما ما يجب على الإنسان عمله كي لا يفسد حياته، يطرح ذلك كخلفيّةٍ تتناقض مع سؤالٍ متأخرٍ، وهو سؤالٌ يطرح لدى الجدل الذي تثيره التقنية الوراثيّة: هل يحق للفلسفة أن تدافع عن التحفظ نفسه تجاه المساءلة المطروحة في أخلاقيات النوع الإنساني أم الجنس البشري[3]؟

يناقش هابرماس الأمر من زاويةٍ فلسفيةٍ أخلاقيةٍ لا من زاويةٍ دينيةٍ فيقول: وقد دافعت عن فكرةٍ ترى أنّ على الفكر ما بعد الميتافيزيقي أن يفرض تحفّظاً حين يقوم باتخاذ مواقف لها سمة الالتزام تجاه مسائل جوهريّةٍ تتعلق ب"الحياة الصالحة"، وهو هنا ينظر إلى التدخل في التعديل الجيني وبين الحرية لدى الفرد الذي يفقدها عندما يتم رسم مستقبله من دون أخذ حريته بنظر الاعتبار. «إذ

---

[1]- حسن مصدق، يورغن هابرماس ورهانات "مستقبل الطبيعة الإنسانية " ص239.

[2]- النسالة "(Eugenisme)" تعبيرٌ وجد عام 1883، وقد نحته فرنسيس غالتون ليشير من خلاله إلى "العلم " الذي يعتمد لتعديل الصفات الوراثية عند الناس. العلم التطبيقي هذا، يهدف إلى دفع العناصر الأكثر موهبةً في المجتمع (من خلال قياس الذكاء)، وذلك من أجل تعزيز إعادة توليدهم وإلى تحديد العناصر الغبية من أجل الحد من تناسلهم. انظر: جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، دار كلمة، ط1، أبو ظبي، 2009،،ص1050.

[3]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانيّة نحو نسالةٍ ليبراليةٍ، ترجمة: جورج، كتورة، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت، 2010، ص7.

لا قِبَل للإنسان بأن يتحمّل أن تكون حياته ومستقبله محدّدين جينيّا، مع ما نعلم من مدلول ذلك بالنسبة إلى حرّيته، إذ لا يمكن للفرد أن يبقى مؤمناً بحرّيته إذا كان مستقبله ومآل أفعاله معلومَيْن له من قبلُ." نجد هنا هابرماس يريد من خلال محاربته للتحسين الجيني بواسطة التقنية وعلم البايلوجيا، أن يعتبره أمراً مرفوضاً لأسبابٍ أخلاقيّةٍ وإنسانيّةٍ وقانونيّةٍ.[1]

وقد نظر إليها من زاوية حرِّية الفرد بوصفها حقاً أصيلاً للإنسان، على الرغم من مدحه وإشادته بالقيمة العلميَّة المدهشة التي حققها علم الوراثة، وعلى عظمة الفتح الذي أتاحه للإنسانيّة إبستيمولوجيًّا، إلا أنّه يمكن أن يُستعمل لغاياتٍ لا أخلاقّيةٍ أصلاً، تتمثل في جنس التعقيم القسري، أو التّصفية الجماعيَّة أو التّنقية النسليّة. ذلك لأنّ رسم خارطة الجين البشري لا بدّ أن يصاحبه إطارٌ بيوتيقيٌّ يحدّد ملامحها الأخلاقيّة. غير أنّ نظرة هابرماس إلى مجال البيوتيقا يمكن أن نتلمسها في تناول إشكاليَّة التداخل بين التقنية والبايولوجيا التي تفضي إلى ظهور «البيوتقنية» أي الطريق الموصل في النهاية إلى إشكاليّة البيوتيقا. ويبدو أنّ موقف هابرماس مازال يدور في الإرث النقدي عبر التحذير من هيمنة الدولة الليبراليّة على تحديد النسل والتلاعب به، وهذا جزءٌ من المتن العقائدي لليبراليَّة التي تعمل بمبدأ تكافؤ الفرص من أجل «تكييف حياتهم بشكلٍ مستقلٍّ»[2]. إلا أنّه يؤكد على الحريّة الفرديّة، فهو ينتمي إلى وعيٍ ليبراليٍّ ينظر إلى الأشياء من زاويةٍ إلى حدٍّ ما، زاوية أنّ ميكانيزمات السوق تتأسس على وفق المبادئ التي تحدّد العناصر الأساس للقانون المدني (كالتعاقد والملكية). هذا التأسيس المشرعن موجهٌ لكي يضمن للفاعلين داخل السوق بأن يقوموا بأفعالهم على وفق الأنموذج بما أنَّهم في الواقع أحرارٌ في ممارسة أفعالهم على وفق التفاهمات التي يصلون إليها، وهم فوق هذا وذاك يخططون ويفكرون على وفق معايير الربح والخسارة[3].

التقنية والبايولوجيا:

إذا تمَّ التحالف بين السلطات -الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة- من أجل توظيف العلوم والتنمية في مجال البايولوجيا، ستصبح التقنيات قادرةً على اختراق التركيبة البايولوجيّة للإنسان، وإمكانيّة التحكم ببنيته الجسديّة وتكوينه القيمي، وهذا ما يرفضه هابرماس، فإنّ هذه الهيمنة بواسطة الخبراء من جهةٍ، والسياسيين من جهةٍ أخرى، تؤدي إلى قتل حريّة الإنسان. ويتجسّد ذلك من خلال منطق التحسين والعقلنة التي يسعى إليها السياسيون بمعيّة العلماء وبمعيّة الانتماء

[1]- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2011، ص260.

[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص34.

[3]- يورغن هابرماس، اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون،ط1، بيروت،2010، ص47.

الفكري والسياسي. وبالتالي تكون حصيلة التداخل بين التقنيَّة والبايولوجيا «البيوتيقيا» والتي بدورها تنتج أشكالاً أخلاقيّةً، إذ يقول هابرماس «إن العلم والتقنية قد تحالفا طبيعيًّا حتى الآن مع الفكر الليبرالي، الذي يَعدُ بأن يكون لجميع المواطنين الحق بالفرص نفسها، من أجل تكييف حياتهم بشكلٍ مستقلٍّ»[1].

إنّ التدخّل الوراثي قد تمّ بوساطة شخصٍ ثالثٍ لا بإرادة الشخص المعّدل وراثيًّا بالذات. وإنّ الشخص المعنيّ سيطّلع استرجاعيًّا بعد الولادة على التدخل الذي قد حصل فيه قبل الولادة. وهذا الإنسان سيفهم نفسه كشخصٍ عُدِّلت سماته الخاصة، لكنَّه ظلّ متماهياً مع نفسه، لأنّه قادرٌ على اتِّخاذ موقفٍ ما تجاه التدخل الوراثي»[2].

التدخل الوراثي هو بمثابة تعاون ثلاثة أطراف:«الأهل والتقنية والسياسة». أمّا دور الأهل فيتمثّل في قمع حرية الإنسان-الابن. وأما دور التقنية فيتمثل في السيطرة عليه والنيل منه، وتحقيق الأمر برمته يتمحور في تحديد الإنسان المصنّع بحسب الإطار الأيديولوجي[3].

يؤكد هابرماس على:« أنّ الأشخاص المبرمجين لا يستطيعون اعتبار أنفسهم صانعي سيرتهم الخاصة بهم وحدهم دون شراكة، هذا أولاً. وثانياً، إنهم لا يستطيعون أن يعتبروا أنفسهم على قدر المساواة من حيث الولادة مقارنةً بالأجيال التي سبقتهم.»[4]

ويرى هابرماس أيضاً:« أنّ الإشكاليّة التي تنبع من هذا التدخل تمسّ ثلاثة حقوق عالميّةٍ ترفضه وتجعله مستهجناً وهي: (الحرية، والمساواة، والكرامة)»[5]. أمّا الحريَّة (فاختيارات الآباء لتعديلاتٍ معيّنةٍ على أبنائهم لن تكون عندئذ إلا قدراً جديداً يفرض ذاته على الأجيال القادمة، لهذا فقياس الحرية كما يرى هابرماس:« ينبغي أن تناقض حريّة التحسين الجيني»)[6]. أما المساواة، يقول هابرماس:« فنحن عندما نستهلك الأجنَّة ونعدل فيها، فهذا منته حتماً وبالضرورة إلى تراتبيّاتٍ في الكائن الإنساني». أما الكرامة، فبسبب إمكانيّة التلاعب به والسيطرة عليه، ومن دون وعيٍ

[1]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 34.
[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 106.
[3]- علي عبود، الفعل الاستراتيجي ومأزق الأخلاق، ضمن كتاب جماعي (البيوتيقا و المهمة الفلسفية....) مجموعة باحثين، منشورات ضفاف،ط1، بيروت، 2014، ص 226.
[4]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص 98.
[5]- علي عبود، الفعل الاستراتيجي ومأزق الأخلاق،ص226، وانظر تبعا له: عادل حدجامي، مسألة التحسن الجيني فى الفلسفة الالمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس ضمن كتاب البيوتيقا مجموعة مؤلفين، دار بترا للنشر والتوزيع،ط1، سوريا، 2010، ص101.
[6]- علي عبود،الفعل الاستراتيجي ومأزق الأخلاق،ص228، وانظر تبعا له: عادل حدجامي، مسألة التحسن الجيني فى الفلسفة الالمانية المعاصرة، سلوتردايك ضد هابرماس، ص103.

منه لمّا يحصل تعديلٌ في قيمته وتحديدٌ في سلوكياته[1]. ويراهن هابرماس على أنّه «بمجرد أن يعرف الإنسان أن جينومه الشخصي قد تمت برمجته، لهو عاملٌ يؤدي إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً على ما نحن عليه. ومن هذا الحدث سيولد نمطٌ جديدٌ من العلاقات اللامتوازنة...»[2].

ثالثا، نقد فكر هابرماس:

أثار الأمر الكثير من المواقف حول علاقة الأخلاق بالعلم، وما نجم عنه من ظهور البيوتيقا. فهناك من طالب بإرجاء الأمر إلى المستقبل إذ "كلّ هذه العوامل والظروف طرحت مشكلة دور الفيلسوف في زمن العلم والتقنية. وحول هذا الدور للفلسفة والفيلسوف يوضح (ريتشارد رورتي) (1931 - 2007 م) أنّه يجب ترك المسألة للمستقبل الذي سيحدّد ما ستكون عليه الفلسفة لاحقاً، ويتوقف هذا بطبيعة الحال على عبقريَّة الفلاسفة القادمين، فهم وحدهم من سيحدّد مصير الفلسفة مستقبلاً، فالأمل يبقى في مجيء جيلٍ جديدٍ من الفلاسفة"[3]. فهذا الرأي لا يريد إصدار أحكامٍ بشأن التحولات العلميّة، وجعل الأمر مرتهناً بتطور الفكر الفلسفي الذي سوف يرتبط برهاناتٍ أكثر، وبالتالي تكون لهم إضافاتٌ تتناسب مع المستجّدات المستقبليَّة.

لكن بالمقابل يمكن أن نضع مقاربةً لهذا التأجيل بطرح قولٍ أخر يقول به (بول ريكور) في مقال «الأخلاق والسياسة والأيكولوجيا» -وهو حوارٌ أجرته اديث وجون بول دلياج- حيث يقول:» إنّ التقنية علمٌ يُحيلنا إلى حالاتٍ ممكنةٍ لتدمير الأرض وحياة الإنسان ولكن لا يمكننا استخلاص أيّ تشاؤم يعني بهذه الأنساق التي تشتغل دائماً بالعطالة أو بالسرعة المكتسبة يجب أن نستدل عليها فكرياً حتى نعرف كيف تشتغل، وذلك ليس من قبيل الصدفة، بل هو ما أطلقنا عليه مبدأ المسؤوليّة واستقراء المشاكل ووجوب التوجه للبحث عن حلٍّ». على الرغم من تنبيه بول ريكور بوجود عقباتٍ ليست من قبيل النظام الفلسفي أو الإيديولوجي، ولكنّها من قبيل الأيكولوجي ومن قبيل التباعد الاقتصادي والذي يقينا صعوبات كبرى[4].

أما على صعيد الساحة العربية فهناك من حاول كما فعل (برهان غليون) وجاءت محاولته

[1]- نفس المصدر، ص228.

[2]- يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ص55..

[3]- أحمد ماريف، الفلسفة والتحولات العلمية الراهنة، ص14.

[4]- شريقي أنيسة،، اتيقا مبدأ المسؤولية عند هانس يوناس، ضمن كتاب جماعي (الاتيقا المتشضية مقاربات في الفلسفة التطبيقية) مجموعة باحثين، دار جيكور للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 2017، ص212. وانظر: سمية بيدوح، مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ص 378.

في تقديم كتابٍ يحمل عنوان "يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" لمؤلفه الباحث المغربي حسن مصدق، الذي يقدم خدمةً تعريفيّةً كبيرةً للمتلقي العربي، عبر الإسهام في التبيئة العربيّة لفكر وريث "مدرسة فرانكفورت". برأي غليون، ثمة ثلاثة عناصر أساسيّةٍ تبرر الاهتمام بفكر هابرماس والحماس للتعريف به في بيئتنا العربيّة المعاصرة: هناك أولاً الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة هابرماس وسعيه المستمر إلى ربط النظرية بالممارسة، حتى اعتقد بعضهم أن فلسفته ليست في الواقع إلا تأسيساً نظرياً لمواقفَ سياسيَّةٍ طبعت مسيرة مثقفٍ انخرط منذ البداية ولا يزال في الحياة العموميَّة.

ثانياً هنالك ثقلٌ في النظريّة النقديّة التي تبناها هابرماس وأعاد بناءها، وهي النظرية التي انطلقت من القراءة النقدية للآثار السلبيَّة للفلسفة الوضعيَّة والعلمويَّة، تلك الفلسفة التي تحّولت في نظر "مدرسة فرانكفورت" إلى تبريرٍ فكرانيٍّ للعقلانيّة الخاصَّة بالرأسماليّة، وهي الفلسفة التي قادت إلى أزمة الحداثة.

وأخيراً هناك مفهوم الفضاء العمومي، ومعلومٌ أنَّ هذا المفهوم الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط ـ حيث يشكل مفتاحاً للممارسة الديمقراطية في نظر هابرماس الذي عمّم استعماله منذ السبعينيات من القرن الماضي.

هذه المفاهيم الثلاثة التي تشير إلى مسألة مقام المعرفة وعلاقتها بالممارسة، ومن ثم إلى دور المثقف في المجتمع الحديث من جهةٍ، وتقارب مقاربةً نقديّةً مشاكل عصرنا وفي مقدَّمتها مشروع الحداثة ومصيره وآفاته من جهةٍ ثانية، وتطرح مسألة إعادة بناء الفضاء العمومي الذي يشكل شرطاً لقيام أيّ تجربةٍ ديمقراطيّةٍ قابلةٍ للحياة المعاصرة من جهةٍ ثالثة. هي اليوم محور نقاشٍ يتجاوز أوروبا ليعمّ العالم أجمع، ومن ضمن هذا العالم، نجد بالطبع عالمنا العربي والإسلامي، ومن هنا أهميَّة الاستئناس باجتهادات أبرز فيلسوفٍ ألمانيٍّ معاصرٍ[1].

هناك ردٌّ على قول هابرماس من قبل الفيلسوفة آن فاڤـو- لارڤـو فهي تقول أنّه: "يعتقد أنّ التّحوير الجينيّ لكائنٍ بشريٍّ لم يولد بعد هو بمثابة التّأثير في مسار حياةٍ بأكمله بما لا يترك لهذا الكائن البشريّ أيّ مجالٍ للاختيار. سيصبح دميةً تحرّكها أيادي من صنعوه. وهو ما يعدّهُ هابرماس نوعاً من العبوديّة. ومن وجهة نظري فإنّ هذا التّحليل وإن كان موثّقاً إلاّ أنّه يشهد على إنكارٍ للوضعيّات الحقيقيّة. في كلّ العصور، كان من الممكن الشّكّ في أنّ الكهول يريدون إنجاب الأطفال لدوافع

[1]- زهير الخويلدي، التواصل عند هابرماس، الأربعاء, 19 كانون2/يناير 2011 14:37.

سيّئة، كبيعهم عبيداً أو استعمالهم في الحقول أو لمواصلة مهنة أبيهم إلخ.. اليوم، يتمتّع الأطفال بـ"حقوق" تضبطها نصوصٌ دوليّةٌ ووطنيّةٌ، وهذا تقدّم. لست متأكّدةً من أنّه ينبغي التّنصيص في هذه النّصوص على أنّ إنجاب طفلٍ بالاستنساخ هو تعدٍّ على حقوقه الأساسيّة، ولا أيضاً من أنّ علاجاً جينيًّا كذلك الّذي يُعطى "للأطفال الفقاقيع» (enfants-bulles) هو انتهاكٌ لحقوقهم الأساسيّة (على الرّغم من وجود تحكّمٍ في المورّثة الأساسيّة:الجينوم.) وعلى افتراض أنّنا سنصبح غداً قادرين -بعد التّشخيص ما قبل الولادة أو ما قبل الزّرع- على التّدخّل لإصلاح تشوّهٍ خِلْقيٍّ أو لإضافة عنصرٍ وراثيٍّ وتقرير الحياة للطّفل (وهذا حتّى الآن بمثابة الخيال العلميّ، إذ لا نعرف اليوم أيّ شيءٍ سينجرّ عن ذلك)، فهذا الأخير سيولد بمعطىً آخر، وسيكون على حرّيّة هذا الطّفل أن تتشكّل على هذا الأساس. هل سيكون الطّفل أقلّ حرّيّة إذا منحناه من خلال عمليّة جينيّة (ما زالت خياليّة حتّى اليوم) عنصراً وراثيّاً يقاوم السّيدا؟ لا أظنّ ذلك. يتمثّل التّدخّل المكثّف في جينوم فردٍ ما سيولد في أن ينقل إليه أبواه جيناتهما. إنّه لا يملك حلاّ آخر، وعليه أن يتعايش مع هذا مثلما عليه أن يتعايش مع محيطه (الاجتماعيّ والتّربويّ والثّقافيّ)، وكلّ ما هو موجودٌ وعلى أساسه تتأسّس الحرّيّة. أمّا في ما يخصّ الفكرة القائلة بأنّه من الممكن برمجة سلوك كائنٍ بشريٍّ عن طريق عمليّة جينيّةٍ فهي فكرةٌ ساذجةٌ، لأنّ الشّروط الاجتماعيّة والتّربويّة والدّينيّة، أكثر حتميّةً من ذلك بكثير[1].

يبدو أنَّ أغلب مقارباتِه هي محاولةٌ تستند على إرث الخطاب التنويري والكانطي وفي الوقت نفسهِ تهمل الجانب الديني بشكلٍ كبيرٍ، ولعلّ هذا الأمر يشكل بعداً مؤسّساً في الكثير من الثقافات التي تحاول مقاربة الأمر مقاربةً دينيةً، لأنه يؤسس على جانبٍ شرعيٍّ في سلوكها ولا تكتفي فقط بالجانب الأخلاقي وهذا يشكل عاملاً مهمًّا نجده تلاشى عند هابرماس.

الخاتمة

كل المؤشرات اليوم أضحت تتنبأ بمدى عمق التحولات الجذرية، التي يمرّ بها عالمنا المعاصر، إذ ارتبط نشوء هذا العصر بالانفصال التدريجي الذي حدث بين العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة. وهي لحظة التمفصل المهمة، إذ انطلقت من تشابك العلاقات بين العلم والتقنية والسياسة والبيوتيقا لتنتج تحوّلاً جذريًّا في الحياة والطبيعة. فأصبح الإنسان فاقداً للقيمة أو بدون قيمةٍ، وعليه ظهرت الكثير من التيارات التي دعت وأكدَّت على ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلميّة كبديلٍ عن المعرفة الفلسفيَّة، وهذا ما يعرف بخطاب النهايات إذ تعالت بعض المواقف وقالت بنهاية التاريخ.

[1]- الفيلسوفة آن فاڤـو- لارڤـو، في حوارها:مع: آريان بولنتزاز وعنوانه (البيوطيقا: سلطة التّقنية وتنافر القيم).

إنّ هذه المواقف جاءت مع هيمنة التقنية، إلا أن هناك أيضاً عدة مواقف نقديّةٍ جاءت بها العلوم أثّرت عميقاً في الثقافة الغربية، وقد حدثت مراجعاتٌ مهمّةٌ تمخّض عنها إعادة النظر في الكثير من الأساليب والمناهج. وبرز في خضم هذه التحولات مبحث القيم كاستجابةٍ للتحولات العميقة التي أحدثتها الحداثة الزائدة بكلّ أشكالها المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والتقنية. لقد ساهم هذا المبحث في التأكيد على طابعه الشمولي، وذلك من خلال ربط التحولات بأخلاقيات البيئة، وإِغناء أحد المفاهيم الأساسية في مبحث الأخلاق وتطويرها، وهو مفهوم المسؤوليّة. وقد توسعت مباحث الأخلاق (البيوتيقا) لتشمل موضوعات:(الإجهاض، التجارة في البشر، التشخيص المبكر، القتل الرحيم للحمائل، الإخصاب الصناعي، البنوك المنويَّة، أطفال الأنابيب، الأمهات البديلات، الاستنساخ، السجلات الوراثية، تعقيم المعاقين، زراعة الأعضاء، أبحاث الجينوم.)

هذا ما أشار إليه هابرماس الذي وصف العقل الأداتي بوصفه دليلاً على ظاهرة التمركز حول العقل التقني التي أرساها المجتمع الحديث بوصفه عقلاً لا يقوم على التفاهم التواصلي، بل على الهيمنة، لأنّه يفعل بغض النظر عن الوسائل المعتمدة من أجل تحقيق الغائيَّة أو الفعل، كون الغاية هي المصلحة الذاتية، فهي المحرك الأساس. هابرماس يناقش الأمر من زاويةٍ فلسفيَّةٍ أخلاقيةٍ لا من زاويةٍ دينيّةٍ وهو كما وجدناه لا يراعي البواعث الدينية بل يقارب الأمر مقاربةً تنويريَّةً تعود إلى إرثٍ كانطيٍّ، ويرى جانباً واحداً من المسألة كونها تمسّ بحريّة الفرد الذي يفقدها عندما يتم رسم مستقبله، و المساواة مع غيره بقوله: عندما نستهلك الأجنّة ونعدّل فيها سننتهي حتماً وبالضرورة إلى تراتبياتٍ في الكائن الإنساني. والأمر الثالث هو الكرامة، ويؤكد أنّه بمجرد أن يعرف الإنسان أنّ جينومه الشخصي قد تمت برمجته، سيؤدي هذا إلى اضطراب الوضوح الذي بموجبه نوجد نحن بوصفنا جسداً على ما نحن عليه.

التقنية والجريمة المعلوماتية

تأصيلٌ نقديٌّ لرؤية هانز يوناس التشاؤميّة

عادل عبد السميع عوض [*]

أخذت التقنية في عصر الحداثة وما بعدها سياقاً مهيمناً على حياة الفرد والجماعات الحضارية في المجتمع الغربي، ولعلّ الظاهر الأبرز في هذا السياق من الهيمنة هو التدفق الهائل للمعلومات ونشوء حربٍ افتراضيةٍ كان لها أثرٌ كبيرٌ على بنية المؤسسات والدول.

في هذه الدراسة يسعى الباحث إلى معالجة ظاهرة جرائم المعلوماتية من وجهة نظر عددٍ من الفلاسفة وعلماء الاجتماع وأبرزهم الألماني هانز يوناس الذي يعتبر أحد مؤسسي التيار التشاؤمي في عالم التقنية.

المحرر

يعتقد أنصار النظرة التشاؤمية أن الإنسان قد دخل بسبب التكنولوجيا الحديثة في ثلاثة أنواع من الصراعات: صراعه مع الطبيعة المادية، إذ حقق عليها انتصاراتٍ كبيرةً لإرضاء احتياجاته الضرورية وغير الضرورية. لم تنته المعركة بعد، فقد بدأت الطبيعة في رد العدوان على الإنسان، ما جعل علماء الأيكولوجيا يتوقعون حسم الصراع لصالح الطبيعة. سوف تسحق الطبيعة، من وجهة نظرهم، هذا الكائن المتُطفل الذي كان سبباً في خلل نظامها.

أما الصراع الثاني فيتمثل في: صراعه مع رفاقه (أبناء الجنس البشري)، وعلى الرغم من دعوات أنصار السلام بنزع السلاح، فإن سباق التسلح مازال مستمراً، ومازال يهدد لا

[*]- باحث وأستاذ في الفلسفة - جامعة المنصورة - جمهورية مصر العربية.

بفناء الإنسان فقط، بل بفناء كلّ الأنواع الحية التي تسكن هذا الكوكب[1].

أما الصراع الثالث فيتمثل في: صراع الإنسان مع نفسه، فقد بات الإنسان -بسبب إساءة استخدام التكنولوجيا- قادراً على التدخل في تعديل صفاته الوراثية وإطالة حياته وتقصيرها، وذلك يشكل خطراً على جوهر وجوده وكرامته بوصفه إنساناً[2].

لقد عارض عديدٌ من الفلاسفة التكنولوجيا، وانصبّ معظم هجومهم عليها في أنها: «مسؤولة عن التلوث وعن تحول المجتمع إلى مجتمعٍ صناعيٍّ زائف، وعن اغتراب العمال، وعن تفتيت الثقافة الحديثة. فقد هاجم معظم الفلاسفة الوجوديين التكنولوجيا هجوماً شديداً، فمثلاً عند كارل ياسبرز نلمس إدانةً شاملةً للتكنولوجيا من خلال ما أدت إليه من تحول الإنسان إلى مجرد وظيفةٍ من الوظائف العاجزة عن وجدان سبيلٍ إلى العلو الجدير بالوجود الإنساني الأصيل. أما «برديائيف» فهو في الكثير من مؤلفاته ولعلّ أبرزها «الإنسان والآلة»، يدين التكنولوجيا التي قصد بها أن تكون طريقاً للتحرر، فإذا بها تتخذ كياناً موضوعياً مغترباً عن الوجود الإنساني. أيضاً إلى المنحى نفسه اتجه معظم المنتمين لمدرسة فرانكفورت، ومنهم «تيودور أدورنو» و «إيريك فروم» استناداً على ما تمخض عن التكنولوجيا من اغترابٍ أضحى الإنسان يعاني منه في كل لحظةٍ من لحظات حياته[3].

الجريمة المعلوماتية نموذجاً لنقد التكنولوجيا

إن ارتباط الجريمة المعلوماتية بجهاز الحاسوب وشبكة الإنترنت أضفى عليهما مجموعةً من السمات المميزة عن الجرائم التقليدية الأخرى، وهي:

الجريمة المعلوماتية عابرة للدول: المجتمع المعلوماتي لا يعترف بالحدود الجغرافية، فهو مجتمعٌ منفتحٌ عبر شبكاتٍ تخترق الزمان والمكان.

صعوبة اكتشاف الجريمة المعلوماتية: تتميز الجريمة المعلوماتية بصعوبة اكتشافها وإثباتها،

---

[1]- Irving Kristol. "Is Technology a Threat to liberal Society?" in public Interest Vol. 143, No.1, 2001, P. 45. 8p.

نقلاً عن:-

وجدى خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسئولية هانز يوناس نموذجاً، تقديم أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2009، ص133.

[2]- وجدي خيري نسيم، الفلسفة وقضايا البيئة، أخلاق المسؤولية هانز يوناس نموذجاً، مرجع سابق، ص133.

[3]- محمد عبد الحميد يوسف، مرجع سابق، ص45-46.

وإن حدث ذلك، يكون بمحض الصدفة. ويمكن رد الأسباب التي تقف وراء الصعوبة في اكتشافها إلى أنها لا تترك أثراً خارجياً بصورةٍ مرئيةٍ.

أسلوب ارتكاب الجريمة المعلوماتية: إذا كانت الجرائم التقليدية تتطلب نوعاً من المجهود العضلي، الذي قد يكون في صورة ممارسة العنف والإيذاء مثل جريمة القتل أو الاختطاف، فإن الجرائم المعلوماتية هي جرائمُ هادئةٌ بطبيعتها لا تحتاج إلى العنف، بل تحتاج القدرة على التعامل مع جهاز الحاسوب بمستوًى تقنيٍّ يوظف في ارتكاب الأفعال غير المشروعة.

تتميز الجريمة المعلوماتية بأنها تتم عادةً بتعاون أكثر من شخص على ارتكابها، لتحقق أضراراً بالجهة المجني عليها.

خصوصية مجرمي المعلوماتية: المجرم الذي يقترف الجريمة المعلوماتية أو الذي يطلق عليه المجرم المعلوماتي، يتسم بخصائص معينةٍ تميزه عن المجرم الذي يقوم بالجرائم التقليدية، فالجرائم التقليدية لا أثر فيها للمستوى العلمي والمعرفي، أما الجرائم المعلوماتية فهي تتسم بالمعرفة والقدرة على استخدام الحاسوب والتعامل مع الإنترنت[1].

يختلف مجرمو الحاسوب والإنترنت تماماً عن المجرمين العاديين، حيث إنهم يتمتعون بمستوًى عالٍ من التدريب والخبرة والذكاء في مجال تكنولوجيا المعلومات. وفي المستقبل ومع ازدياد هذا النوعٍ من الجرائم سوف يتغير شكل المجرم من مجرد لصٍّ جاهلٍ إلى شخصٍ متعلِّمٍ، فلصوص المعلومات المعروفون بالقراصنة لديهم القدرة على إنشاء برامج للفيروسات ونشرها عبر الإنترنت لتدمير قواعد البيانات[2]. ويمكن تصنيف مجرمي الحاسوب إلى المجموعات التالية:

الأولى: أكثر المجموعات رأفةً ويمثلها طبقةٌ من الشباب لديه قدرٌ لا بأس به من الخبرة المعلوماتية.

الثانية: تزيد على خاصيات المجموعة الأولى بأنّها تلجأ إلى أفعال الاعتداء العمد.

الثالثة: أكثر المجموعات ضرراً، ولها كفاءة المجموعة السابقة، لكنها لا تكتفي بالملاحظة، بل تلجأ إلى أفعال الاعتداء العمد.

[1]- نهلا عبد القادر المؤمني، الجرائم المعلوماتية، دار الثقافة، عمان، 2008، ص50-59.
[2]- محمد صلاح سالم، العصر الرقمي وثورة المعلومات، دراسة في نظم المعلومات وتحديث المجتمع، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2002، ص188.

الرابعة: أكثر المجموعات خطورة، ولها هدف المجموعة السابقة نفسه، أي الإرهاب المعلوماتى، ولكن باستخدام وسائل على قدرٍ كبيرٍ من البراعة، كزرع برامج الفيروسات والقنابل المنطقية، والتي ينشأ عنها أضرارٌ جسيمةٌ.

الخامسة: الموظفون الساخطون على مؤسساتهم الذين يعودون لمواقع العمل بعد فترات العمل الرسمية، إما لغرض السرقة أو لغرض التخريب.

السادسة: الموظفون العاملون بمراكز الحاسوب، ويمثلون الغالبية العظمى من مرتكبي تلك الجرائم.

السابعة: فئة العابثين، وهم الذين لديهم سلطة استخدام الحاسوب، ولكنهم مغرمون بالعبث وهم يستخدمونه من أجل التسلية، وليس بغرض التخزين، وغالباً ما يكونون من هواة الحاسوب.

الثامنة: الفئة التي تعمل في مجال الجريمة المنظمة باستخدام الحاسوب، إذ يقوم هؤلاء باستخدام الحاسوب في شكلٍ غير قانونيٍّ في معرفة الأشياء المتعلقة بالأساليب الأمنية المتبعة لتأمين المؤسسات التي يسطون عليها.

التاسعة: فئة صانعي، وناشري الفيروسات[1].

تحمل الجرائم على وجه العموم في طياتها درجةً عاليةً من الخطورة الموجهة ضد أمن واستقرار المجتمعات البشرية، فهي تمثل تهديداً لمختلف نواحي الحياة الاجتماعية، كما تسهم في خلخلة الروابط الإنسانية القائمة في كافة المجتمعات. بالإضافة إلى ما تمثله من تهديدٍ للحقوق الأساسية للإنسان، ولا سيما حقه في الحياة والتملك وسلامة البدن والشرف والاعتبار، أو هي بوجهٍ عام خروج على القيم والتقاليد والأعراف والمثل التي يقوم عليها مجتمع ما من المجتمعات مهدداً للمصالح العامة والخاصة على السواء[2].

تعد جرائم المعلوماتية، أو جرائم الحاسوب والإنترنت، أو جرائم التقنية العالية، أو الجريمة الإلكترونية، أو السيبر كرايم (Cyber crime) ظاهرةً إجراميةً تقرع في جنباتها أجراس الخطر لتنبه مجتمعات العصر الراهن لحجم المخاطر والخسائر الناجمة عنها، بوصفها تستهدف الاعتداء على المعطيات بدلالتها التقنية الواسعة (بيانات ومعلومات خاصة وتجارية وأمنية وبرامج بكافة

[1]- جعفر حسن جاسم، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات، دار المناهج للنشر ، عمان ،2006، ص196-197.
[2]- عبد الناصر حريز، الإرهاب السياسي، دراسة تحليلية، القاهرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص95.

أنواعها)، فتمس الحياة الخاصة للأفراد وتهدد الأمن القومي والسيادة الوطنية، وتشيع فقدان الثقة بالتقنية وتهدد إبداع العقل البشري. فقد بات من الواضح أن جانباً من الفضاء السيبراني أصبح خارجاً عن القانون وتسوده جرائم من نوعٍ جديدٍ، أصبحت تعرف بالجرائم السيبرانية. لقد حددت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية (OECD)، هذه الجرائم كما يلي: «الجريمة الحاسوبية هي كلّ تصرف مخالفٍ للقانون أو مخالفٍ للأخلاق، فالجريمة المعلوماتية إذاً هي سلوكٌ إجراميٌّ يتم بواسطةٍ الحاسوب، أو هي كلّ جريمةٍ تتم في محيط الحاسبات الآلية. ويمكن أيضاً تعريف جريمة الحاسوب بأنها الجريمة التي يتم ارتكابها إذا قام شخصٌ ما بطريقةٍ مباشرةٍ باستغلال الحاسوب أو تطبيقاته بعملٍ غير مشروعٍ وضارٍ للمصلحة العامة ومصلحة الأفراد. ويمكن القول بشكل عام: إن الإجرام المعلوماتي هو ذلك الإجرام الذي يتم عن طريق الحاسوب والإنترنت. كذلك هو إجرام الأذكياء بالمقارنة مع الإجرام التقليدي، والذي يميل فيه المجرم إلى العنف. لذلك فإن الصورة التي نحن بصددها يطلق عليها الإتلاف المعلوماتي الناتج عن تقنيات تدميرٍ ناعمٍ. وتمثل جرائم الإنترنت مجموعة الأفعال غير القانونية التي تتم عن طريق الإنترنت، أو تبث عبر محتوياته، فهو يمثل أحدث تكنولوجيا العصر التي تم استخدامها في مختلف جوانب الحياة [1].

ينقسم الإرهاب الحاسوبي إلى قسمين: الأول يشمل الأعمال والتصرفات التي تستهدف الحاسوب، منها السرقة والسطو عن طريق التطبيقات الحاسوبية، وتحويل البيانات والملفات أو إتلافها أو تغييرها من أجل التخريب أو الابتزاز. أما الثانى فيشمل الأعمال والأفعال التي تستعمل الحاسوب كوسيلةٍ إجراميةٍ، من قبيل تحويل الأموال، أو تحويل معايير أدوية بعض المرضى بقصد الإجرام كما حدث في الولايات المتحدة، أو تبيض أموال الدعارة والمخدرات، أو قرصنة البرمجيات أو المنتجات الثقافية كالأفلام والقطع الموسيقية[2].

السرقة التكنولوجيّة

يمكن تعريف جريمة السرقة بأنّها عبارةٌ عن قيام المجرم بعمل أو أعمال ينتج عنها الاستيلاء أو السيطرة على حقوق الآخرين. أما جرائم السرقة التي تتم عن طريق تكنولوجيا المعلومات، فهي تلك التي يتم خلالها السيطرة على معلوماتٍ فكريةٍ مملوكةٍ للغير، أو الاستيلاء على دسكات أو

[1]- جعفر حسن جاسم، التطبيقات الاجتماعية لتكنولوجيا المعلومات،مرجع سابق، ص192، 193.
[2]- علي مصطفي الأشهر، مصطفي عمر التبر، البهلول على البعقوبى، الأخلاق العلمية والتكنولوجية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2005، ص159.

أقراص مكتنزة تتضمن معلوماتٍ وبياناتٍ أنتجها الآخرون، وثمة أنواعٌ للسرقات، مثل سرقة الوقت، سرقة الأقراص الصلبة، وسرقة المال[1].

ففي ظل انتشار التجارة الإلكترونية عبر الإنترنت بشكلٍ كبيرٍ، أباح الاعتماد على بطاقات الائتمان وسيلةً مثاليةً لعمليات البيع والشراء، ولكن هذه الطريقة مازالت وسيلةً محفوفةً بمخاطر استيلاء سارقي البطاقات على رقم بطاقة الإئتمان في أثناء إجراء عملية الشراء، وبالتالي احتمال استخدام هذه البطاقة في عمليات شراء يتحمل أصحاب البطاقة قيمتها، وتقدر قيمة المبالغ المسروقة بواسطة بطاقات الإئتمان بحوالي 80 مليار دولار سنوياً، في حين تصل خسائر الشركات المصدرة للبطاقات إلى ثلاثة مليارات سنوياً[2].

يتضح من ذلك، أن الإنترنت أصبح مجالاً لمن له سلعُ أو خدماتٌ تجاريةٌ يريد أن يقدمها، وبوسائلَ غير مسبوقةٍ كاستخدام البريد الإلكتروني أو عرضها على موقعٍ على الشبكة. ومن الطبيعي أن يساعد استخدام هذه الوسائل في عمليات النصب والاحتيال التي تتميز بقدرة مرتكبيها على الإسراع في الاختفاء والتلاشي. وأنّ كثيراً من صور النصب والاحتيال التي يتعرض لها الأشخاص في حياتهم اليومية منتشرةٌ على شبكة الإنترنت، مثل بيع السلع أو خدمات وهمية أو الإسهام في مشاريعَ استثماريةٍ وهميةٍ أو سرقة معلومات البطاقات الائتمانية واستخدامها، وتعد المزادات العامة على البضائع من أكثر السبل للقيام بعمليات النصب والاحتيال على الإنترنت[3].

فتعد سرقة وقت الحاسوب واحدة من الأنواع الشائعة لجرائم الحاسوب، حيث يقوم المستخدمون المخولون بفتح حسابات الشركات أو المؤسسات لأغراضٍ غير شرعيّة، مثل اللعب بالحسابات الشخصية، ومزاولة بعض أنواع الألعاب في الحاسوب للوصول إلى الأسرار الخاصة بالمؤسسة عن طريق كسر كلمات السر الخاصة بالأنظمة خلال خطوط شبكات الهاتف، بعد ذلك محاولة سرقة وقت الحاسوب[4].

يمكن القول بأن شبكة الإنترنت تعبر عن معلومات، وبالطبع يمكن استخدام المعلومات بطريقةٍ غير شرعيةٍ عن طريق الآخرين. ويتضح هذا الأمر بوجه خاص عند التجارة على الإنترنت، فيقود المروجون على مواقع الوايب معاركَ ضاريةً لإقناع الأشخاص بأن تبادل المعلومات المتعلقة

[1]- جعفر حسن جاسم، التطبيقات لتكنولوجيا المعلومات،مرجع سابق، ص207.
[2]- حسن عبد الله عباس وصلاح محارب الفضلي، أخلاقيات الكمبيوتر، جامعة الكويت، الكويت، 2005، ص38.
[3]- حسام شوقي، حماية وأمن المعلومات على الإنترنت، دار الكتب العلمية، القاهرة، 2003، ص87.
[4]- علاء عبد الرازق السالمي، تكنولوجيا المعلومات، ط2، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2002، ص432

ببطاقات الائتمان أمرٌ آمن تماماً. وعلى الرغم من هذا الإدعاء فإننا نكاد نؤكد أنه ليس هناك ما هو آمنٌ بنسبة 100% على الإنترنت. على سبيل المثال، لاحظ أحد الأشخاص أنه قد تم تصفية حسابه البنكي، وقاد التحقيق في هذا الأمر إلى أن أحد الأشخاص قد قام باستخدام رقم بطاقة الحساب الخاصة بالأول لشراء مشتريات بحوالي 1400 دولار من موقع (Amazon.com). وقد تمت سرقة رقم البطاقة، من الشخص الأول حال قيامه بشراء أشياءٍ من هذا الموقع[1].

ينقسم جواسيس الحاسوب إلى هواةٍ ومحترفين، وكما هو الأمر في معظم الهوايات. فالهواة هم جواسيسُ عن قصدٍ، مع أنهم قد يملكون أسباباً قويّة للتطفل، إلا أن عيشهم لا يعتمد على هذا، يملك هؤلاء خبرة بالحواسيب أكثر بقليل من المستخدم العادي، لكن هذا لا يعني أنهم تقنيون جداً، إنما يحتاجون وقتاً أكثر بقليل لتعلم التقنيات المتنوعة التي يمكن استخدامها للوصول إلى الأجهزة الحاسوبية. ويميل الجواسيس المحترفون إلى امتلاك خبرةٍ تقنيةٍ أكثر من الجواسيس الهواة، فعملية التجسس على الناس هي جانبٌ من جوانب مهنة المحترفين. وقد يكون التجسس مشروعاً، كما في حالة موظف الاستخبارات ينفذ أمراً قضائيًّا متعلقاً بجريمة قتل، أو قد يكون غير مشروع[2].

إن فرصة التواصل مع الآخر البعيد التي منحتها تكنولوجيا المعلومات أتاحت لكثير من الناس ولا سيما الذين لديهم القدرة على اختراق المجال المعلوماتي والإضرار به خلال ارتكاب جرائم عديدة، ومنها جريمة التجسس والتخريب والقرصنة داخل شبكات المعلومات العالمية. وباتت المؤسسات الأمنية التي كانت مسؤولةً عن حماية الناس والدولة بات أمنها مهدّداً بفعل أولئك الذين بات مكانهم اختراق الحدود الأمنية التي رسمتها تلك الدوائر، بل ودولها أيضاً[3].

برامج «الفيروسات» هي عبارة عن برنامج تصيب جهاز الحاسوب عن طريق ربط نفسه ببعض البرامج الأخرى، وعادة ما يكون جزءًا من نظام التشغيل. لنفترض أنك تُحمّل برنامج «اللعبة العظيمة» من الإنترنت على جهاز الحاسوب الخاص بك. هذا البرنامج قد يكون أكثر من مجرد «لعبة عظيمة»، وكجزءٍ من تنفيذه فإنه قد يهدّد ملف نظام التشغيل على جهاز الحاسوب الخاص بك عن طريق إدراج بعض الرموز الإضافية. وقد يتعلق هذا البرنامج بالتاريخ وعندما يصل إلى تاريخ معين، فإنه يمسح جميع الملفات الموجودة على القرص، فالفيروسات شائعة في بيئة

[1]- بريستون جرالا وشيرى كينكوف، كيف تحمى طفلك من المواقع الضارة على الإنترنت، دار الطارق، القاهرة، 2001، ص29.
[2]- أناستاسيا محمد أكرم، أمن الحاسب وأمان المعلومات، شعاع للنشر والعلوم، حلب ، سوريا، ص11.
[3]- جعفر حسن الطائي، التطبيقات الإجتماعية لتكنولوجيا المعلومات ، مرجع سابق، ص127.

الحاسوب الشخصي، وقد أصبحت شائعةً في الواقع إلى حدّ أن بعض الحواسيب الشخصية تأتي اليوم مصحوبةً بنسخةٍ معدلةٍ من برامج (مضادة للفيروسات). وأكبر خطر قد يتشكل هو عندما تقوم باستخدام برامج من مصدرٍ غير موثوقٍ به، فالتحميل من الإنترنت هو مصدرٌ شائعٌ للفيروسات، ويمكن الكشف عن تلك الفيروسات في وقتٍ مبكرٍ عن طريق مقارنة حجم كافة ملفات النظام ومقارنتها بحجمها الصحيح[1].

المواقع الإباحية والقرصنة

تعد غرف المحادثة (Chat Rooms)، من أكثر خدمات الإنترنت شعبيةً وإقبالاً من قبل مستخدمي الإنترنت، إلا أنها مثل بقية خدمات الإنترنت، يتم إساءة استخدامها من البعض، ولعلّ إساءة الأطفال من أخطر الإساءات التي يتم فيها استخدام غرف المحادثة، فقد أظهرت بعض الإحصائيات أن من بين 24 مليون طفل يستخدمون الإنترنت هناك واحدٌ من كلّ خمسة أطفال يتعرضون للإساءة الجنسية عبر هذه الغرف، وتقدر اليونيسيف أن هناك مليون طفل يجبرون على دخول عالم الدعارة، وهذا الوضع قد دفع العديد من شركات الحاسوب إلى إغلاق غرف المحادثة في العديد من دول العالم[2].

ولقد ساعدت هذه التكنولوجيا الحديثة على إنتاج عددٍ لا حصر له من المواد الإباحية بسرعةٍ أكبرَ وبتكاليفَ أقلَّ مما كان عليه الحال من قبل، كما ساعدت على سرعة انتشارها، فمُتلقّي هذه المواد يستطيع أن يشاهدها، وأن يقوم بتخزينها أو بطباعتها، وأن يقوم بإرسالها من جانب إلى آخر، وذلك خلال مدةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ[3]. ويمكن تقسيم المواد الإباحية إلى نوعين «الإباحية البسيطة» و«الإباحية الصريحة»، وتتمثل الإباحية البسيطة في الصور الثابتة التي تظهر جسد الإنسان العاري، وبخاصة المرأة، وتتمثل الخلاعة الصريحة في المقابل في المشاهد المتحركة لجميع أشكال وأنواع الممارسة الجنسية، وبخاصة تلك التي تقع بين الرجل والمرأة، وهي أكثرها تأثيراً في المشاهد الثابتة لما للحركة من تأثيرٍ قويّ في انطباع هذه المشاهد في ذهن الإنسان[4]. تكتظ شبكة الإنترنت بالصور الإباحية، وتمثل سوقاً هائلاً لها، وبالطبع عددٌ كبيرٌ منها يكون على شكل صورٍ متوسطة

[1]- Kevin. W. Bowyer ,ethics & computing, living responsibility in a computerized IEEE. Press, Marketing Second edition, N.Y., 2000, P.82.

[2]- حسن عبد الله عباس وصلاح محارب الفضلي، مرجع سابق، ص ص 37-38.

[3]- نائلة عادل محمد فريد، جرائم الحاسب الآلي الاقتصادية، منشورات الحلبي ، لبنان، 2005،ص39.

[4]- حسن عبد الله عباس وصلاح محارب الفضلي: مرجع سابق، ص9.

الحجم، والتي تجدها في كثير من المجلات أو في متاجر الكتب، وبخلاف المجلات، يمكن للمستخدمين أن يحصلوا على هذه الصور دون الحاجة إلى البحث عنها في متاجر الكتب، حيث يمكنهم رؤيتها دون خوفٍ أو حرجٍ خلال جهاز الحاسوب الخاص بهم بدلاً من التوجه للمحال التجارية. هذا بالإضافة إلى وجود مواد جنسية أكثر إثارة من التي توجد في المتاجر[1]. ولكي تكون الصورة خادشةً للحياء يجب أن يتوفر فيها الشروط الثلاثة الآتية:

مخالفةُ أعراف المجتمع وتقاليده بشكلٍ يثير الغرائز.

وصفٌ أو عرضٌ لسلوكٍ شاذٍّ، قام بتحديده قانون الدولة، أو يخالف العادات والتقاليد المعروفة.

افتقاد هذه الصور للقيم الفنية والسياسية والعلمية[2].

يتضح من ذلك، أن المرء قد يقرأ كتاباً داعراً أو يشاهد صورةً جنسيةً فاضحةً داخل حدود بيته وفي سريةٍ تامةٍ، ولا يتعرض لأيّ مسؤوليةٍ قانونيةٍ مهما كان مدى الفحش والبذاءة التي ينطوي عليها هذا الكتاب أو هذه الصورة، وذلك استناداً إلى القانون والعرف الأميركي. وأيضاً بالنسبة للقانون المصري الحالي. ولكن بعض أشكال العلاقات الجنسية بين البالغين تعد فاحشةً ومنفرةً للغاية، ويجرم القانون أيّ شخص يقوم بالاتجار فيها أو عرضها على الجمهور العام، والتعبير بالكتابة والصورة والفن وسائر أشكال التعبير الأخرى عن موادّ فاحشةٍ داعرةٍ وعرضها للبيع أمرٌ يحرمه القانون، وتطبق هذه القواعد القانونية في المجتمع الأميركي[3]. وما لا شك فيه هو أن شبكة الإنترنت أتاحت أفضل الوسائل لتوزيع الصور الفاضحة والأفلام الإباحية بشكلٍ علنيٍّ فاضحٍ تقتحم على الجميع بيوتهم ومكاتبهم، فهناك على الشبكة طوفانٌ هائلٌ من هذه الصور والمقالات والأفلام الفاضحة بشكل لم يسبق له مثيلٌ في التاريخ. وما يطلق عليه «جنس الأطفال»، هو من أخطر هذه الممارسات في الوقت الحالي[4].

إن الشبكة العنكبوتية ما هي إلا إبداعٌ اجتماعيٌّ أكثر من كونها إبداعاً تكنولوجياً، فما صُممت إلا من أجل مساعدة الأشخاص على العمل، وليست لعبة تكنولوجية، فالهدف الأساسي من الشبكة العنكبوتية هو دعم وتحسين وجودنا أو تواجدنا الشبكي في العالم، إلى أن ظهر متسللون أساؤوا

[1]- بريستون جرالا وشيرى كينكوف: مرجع سابق، ص108.
[2]- المرجع نفسه، ص111.
[3]- بهاء شاهين، الانترنت والعولمة، عالم الكتب،القاهرة، 1999، ص71.
[4]- حسن طاهر داوود، جرائم نظم المعلومات، ط1، أكاديمية نايف لعربية للعلوم الأمينة، الرياض، 2000، ص93.

استخدام هذه الشبكة، وهم ما يطلق عليهم القراصنة، فماذا تعني كلمة قرصنة؟[1] كثر الحديث في الآونة الأخيرة عما يسمى بالقراصنة، والذين يحاولون اقتحام الحواسيب إما لأغراضٍ نبيلة، وإما للسرقة والوصول إلى معلوماتٍ سريةٍ أو للتدمير أحياناً، ويملك هؤلاء المتطلفون خبرةً ودرايةً كبيرة في علوم وبرمجة الحاسوب[2].

لكن تطور معنى كلمة "قرصنة" بطريقةٍ مؤسفة، فقد كانت تعني الشخص الذي لديه دوافعُ إيجابيةٌ ومثمرةٌ في الأساس، وكان القرصانُ (المتسلل) شخصاً يحب أن يأخذ على عاتقه مشاريع الحاسوب الكبيرة والصعبة لمجرد التحدي. وإذا لم يكن هناك مشروعٌ متاحاً يظل يحلم به حتى يأتي، ونجد أشخاصاً مثل (Brian Kernighan)، (Dennis Ritchie) ، (Ken Thompson)، هم من علماء الحاسوب البارزين الذين لهم الأثر الكبير في تطوير نظام يونكس، هؤلاء الذين اخترعوا مشاريع حاسوب غير رسميةٍ في مختبرات بيل وبونكسس. أما الآن فهذا المصطلح يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتسللون على نظام الحاسوب إما للمتعة أو لأسبابٍ أكثر خبثاً. فنرى من حيث الدوافع والقدرة الفنية، أننا نتحدث عن نوعين من الناس فالمتسلل الحق سيكون مبدعاً في الاستخدام غير المصرح به لأنظمة الحاسوب، ومن ناحية أخرى قد يكون المتسلل مدفوعاً بشغفه في القيام بشيءٍ غير مشروعٍ. ومشكلة تباين معاني تلك الكلمة معروفة للجميع. وقد تسبب هذا التباين في إطلاق غالبية الناس على من يخترق أنظمة الحاسوب تسمياتٍ مختلفةً[3].

ومن الممكن إجراء عملية القرصنة عن طريق رشوة عاملين في المؤسسة يتولون الكشف مباشرة على الحاسوب، فمن الناحية القانونية، فإن ملاحظة الذين يمارسون نشاطاتهم بهذا الوجه مشكلة مستعصية. أما بالنسبة لنسخ البرامج فيتم بصورةٍ بسيطةٍ جداً بتشغيل سواقات الأسطوانات الحاسوبية اللينة على الشكل التالي:

تقليد البرامج المعروفة بصورةٍ غير مشروعةٍ، وبغير وجه حق، بعد إجراء التعديلات عليها.

النسخ أو الغش من قبل الموزع الذي يبيع البرامج إلى الزبائن على أنها أصليةٌ.

---

[1]- Pekka Himanen The Hacker Ethic and the Sprit of the information Age, Random House Inc., USA, New York, 2001, pp. 184--185.

[2]- نبيل مصطفي صالح، أخلاقيات التطور الثقافي في استخدامات الشبكة الدولية للمعلومات وسرية وأمن المعلومات، مقالة في كتاب، فرج صالح عبد الرحمن وعبد العزيز محمد البوني: أخلاقيات التعامل مع الثقافات الحديثة، ط1، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، تونس، 2008، ص339.

[3]- Kevin. W. Bowyer, ethics & computing, living responsibility in a computerized, P.81.

النسخ غير المرخص به من قبل المستهلكين، فالعديد من الناس ينسخون برامج عن حسن نية، مع جهلهم المسبق بأن الأمر غيرُ شرعيٍّ.

إنتاج برامجَ مماثلةٍ للبرامج الرائجة من قبل الشركات المنافسة وبيعها على أساس أنها أصلية[1].

للحماية من القراصنة والاختراق يجب متابعة كل التغيرات الأمنية الحديثة في أقسام التأمين بالمواقع المختلفة على شبكة الويب. حينما تتصل بالإنترنت يجب منع الإتصال بأجهزة حاسوبٍ أخرى ومنع تشارك الملفات أو الطابعات، فأي شخصٍ آخر يستطيع الحصول على عنوان الإنترنت أثناء الاتصال يمكنه الاختراق بسهولةٍ[2].

اختراق الخصوصية

اهتم الكثير من الفلاسفة بوضع تعريفٍ لمعنى الخصوصية. فالمناقشات تتمحور هنا حول فكرة (الوصول - الولوج)، حيث يعني الولوج التقرب البدني لشخص أو المعرفة عن هذا الشخص. فهناك عمليات شدٍّ وجذبٍ بين الرغبات؛ الحقوق والمسؤوليات الخاصة بالشخص الذي يريد الاستئثار بهذا الولوج لنفسه، وحقوق ورغبات ومسؤوليات الأجانب (الدخلاء) بهذا الوصول. وقد أخذ المفكر السياسي الإيرلندي (أدموند بيرن) بوجهة النظر التي تسعى إلى تقييد هذا الولوج عندما عرف الخصوصية بأنها «منطقة عدم إمكانية الوصول» الذي يحيط بالشخص. فأنت تملك من الخصوصية ما يمكنك من التحكم في الوصول إلى منطقة «صعوبة الوصول». فعلى سبيل المثال، يمكنك ممارسة خصوصيتك عند غلق الباب خلفك عند استخدام المرحاض، يمكنك أيضاً ممارسة خصوصيتك عندما تختار ألا تخبر الكاتب أو الموظف في أحد متاجر الفيديو رقم ضمانك الاجتماعي. ومع ذلك، فالخصوصية ليست الشيء نفسه. فيمكن لإثنين من الناس أن يكون لهما علاقتهما الخاصة، يمكن أن تكون علاقةً جسديةً، والتي فيها يمكن أن يسمح شخص لآخرَ بالتقرب منه جسدياً، ويمكن أن يتسبعد آخرين. وقد تكون علاقةً فكريةً، والتي يتبادلان فيها الرسائل التي تحتوي على أفكارٍ خاصة [3].

عادةً ما تعدّ الخصوصية أحد سمات الاستقلال، إلا أنه بسبب أهميتها في ما يتعلق بتكنولوجيا الحاسوب تستحق أن يتم التعامل معها بشكلٍ منفصلٍ، ذلك أن الخصوصية هي الحرية الممنوحة

---

[1]- علاء عبد الرازق السالمي، تكنولوجيا المعلومات، مرجع سابق، ص433-434.

[2]- عبد الحميد بسيوني، الحماية من أخطار الإنترنت، دار الكتب العلمية، القاهرة،2003، ص143.

[3]- Michael J. Quinn, ethics for the information age, grea tobin, pearson Addison Wesley, boston, 2006, p. 213.

للأفراد للسيطرة على عرضها وإعلانها للآخرين، وهناك تمييزٌ بين الخصوصية المعلوماتية والخصوصية الفكرية. إن الخصوصية الفكرية هي السيطرة على الشخص والبيئة الشخصية للفرد، وتتعلق بالحرية التي يجب تركها دون رقابةٍ أو تدخلٍ من الآخرين. والخصوصية المعلوماتية هي سيطرة الفرد على المعلومات الشخصية في صيغة نصٍّ وصورةٍ وتسجيلاتٍ[1].

عندما ننظر إلى الخصوصية من وجهة نظر الغرباء الذين يسعون إلى الوصول، فالمناقشة تدور حول أين نرسم الخط الفاصل بين ما هو خاصٌّ وما هو عامٌّ، فإن تجاهل هذا الخط وانتهاك خصوصية أي شخصٍ هو إهانةٌ لكرامة ذلك الشخص. فأنت تنتهك خصوصية أي شخصٍ إذا تعاملت معه كوسيلةٍ لتحقيق غايةٍ. لنفترض أن أحد الأصدقاء يدعوك لرؤية فيلم فيديو وهو متاحٌ على شبكة الإنترنت، وتبعته إلى معمل الحاسوب. وقد جلس على أحد الأجهزة المتاحة وبدأ بكتابة اسمه وكلمة المرور الخاصة به، فمن المقبول بوجه عام أنه ينبغي عليك أن تغمض عينيك عندما يقوم شخصٌ ما بكتابة كلمة المرور الخاصة به، فهي شيء يجب ألا يُعرف إلا من قبل المستخدم فقط[2].

إذاً، تعد الحماية الكاملة للفرد سواءً في شخصيته وممتلكاته مبدأً قديماً بقدم القانون العام، ولكن وجد أنه من الضروري من آنٍ لآخر أن يتم تعريف طبيعة ومدى هذه الحماية بشكلٍ محددٍ، وأن التغيرات السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية غالباً ما تنطوي على الاعتراف بحقوقٍ جديدةٍ، لذا، فإن القانون العام في بدايته الأولى كان ينمو ليقابل المتطلبات الجديدة للمجتمع. ولذا، كان في العصور الأولى يقدم القانون علاجاً فقط لحالات التدخل الجسدي في الحياة والممتلكات، ثم جاء «الحق في الحياة ليحمي الفرد من الاعتداء بكافة أشكاله[3].

وثمة ثلاثةُ أوجهٍ مختلفةٍ للخصوصية، وهي: خصوصية النشاط، أي ألّا يتم التجسس علينا، وخصوصية المعلومات «بمعنى الحق في الاحتفاظ بها»، والحق في قدرٍ من التحكم في نوعية واستعمال المعلومات التي يحتفظ بها طرفٌ ثالثٌ. ويمثل هذا الأخير مجال حماية البيانات. ويوجد في المملكة المتحدة حقٌّ كافٍ في خصوصية المعلومات الشخصية التي يؤيدها القضاء، ويحاكم القانون على مخالفة هذا الحق. ويمكن انتهاك الخصوصية بواسطة أدوات التنصت، كآلات التصوير المخبأة، واختراق المحادثات الهاتفية والرسائل عن طريق شبكات الحاسوب،

[1]- Philip brey, disclosive computer ethics, in Richard A. spinello, Herman T.Tavani, Readings in cyberthics, P. 63.

[2]- Michael J. Quinn, ethics for the information age, P. 213.

[3]- Samuel D. Warren & Louis D. Brandeis; The Right to Privacy, in Adam, D. Moore; Information Ethics, Privacy , Property and Power, University of Washington Press, U.S.A., 2005, P. 209.

وحتى لو ارادت الشرطة القيام بذلك، يتوجب عليها الحصول على تفويضٍ قانونيٍّ، على الرغم من أن الشرطة تستطيع انتهاك الخصوصية في الحالات الطارئة[1]. ولقد فرق الفلاسفة -بوجه عام- بين القيم الجوهرية، حيث إن قيمة بعض الأشياء في حد ذاتها، والتي تقود إلى تحقيق إنجازاتٍ في نهاية الطريق. وفي تحليل أستاذ فلسفة الأخلاق في جامعة دلفن للتكنولوجيا والسياسة والإدارة «فان دن هوفن» (Jeroen Van Den Hoven) للخصوصية، فرق بين ما هو جوهريٌّ وما هو وظيفيٌّ، فالخصوصية – طبقاً للرأي السابق- تعد قيمةً في حدّ ذاتها، أي قيمة جوهرية[2].

وتمثل الخصوصية ترتيباً اجتماعيًّا يسمح للأفراد بأن يكون لديهم مستوى من السيطرة على من هو قادر على الوصول إلى معلوماتهم الشخصية. وأظهر القانوني «مارتن ليفن» (Martin Levine)، كيف أن إيماننا بحقوق الخصوصية انبثق من حقوق الملكية الخاصة بنا. وكانت تقاليد القانون العام الانجليزى ترى أن (منزل الرجل هو قلعته) ولا يستطيع أحد دخوله[3].

الحق في الخصوصية وجهان متلازمان هما: حرية الحياة الخاصة، وسرية هذه الحياة. فحرية الحياة الخاصة تعني حرية الفرد في اختيار أسلوب حياته دون تدخلٍ من الغير أو السلطة، لكن هذه الحرية ليست مطلقةً لكن مقيدةً بالنظام الاجتماعي داخل المجتمع ويضع القانون حدودها من أجل تنظيم كيفية ممارستها كي لا تضر بالآخرين. وسرية الحياة هي سريّة كلّ ممارسات الفرد في حياته الخاصة، ونطاق سرية الحياة الخاصة نطاقٌ شخصيٌّ يرتبط بالشخص ذاته، فهو يشمل جميع البيانات والوقائع التي يقرر الفرد أن من مصلحته الاحتفاظ بها لنفسه أو لغيره من الأشخاص المتصلين به ويريد إطلاعهم عليها[4].

انتهاك حقوق الملكية

تُعرف الملكية الفكرية بأنها حقٌّ امتلاك الفرد لأعماله الفكرية والإبداعية كالاختراعات، والمصنفات الأدبية والفنية، والصور، والرسوم، والنماذج ...إلخ، ولم تكن الملكية الفكرية وليدةَ هذا العصر، بل كانت مبدأ قديماً بقدم القانون العام.

ذهب كثيرٌ من الباحثين إلى القول بأن الملكية بدأت أولاً كملكيّة جماعية (Propriete collective)، تشترك فيها جميع أفراد القبيلة ولا يستأثر بها أحد منهم، فكانت الأرض والأسلحة

[1]- مايكل هيل: أثر المعلومات في المجتمع ، مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية ، الامارات، 2004، ص207.
[2]- German T. Tavani; Information Privacy; Conccepts, Theories and Controversies, PP. 156--157.
[3]- Michael J. Quinn, ethics for the information age, p. 214.
[4]- نهلاً عبد القادر المومني، الجرائم المعلوماتية،مرجع سابق، ص164، 165.

والعديد من الأمور بوجهٍ خاصٍّ مملوكةً ملكيةً جماعيةً للقبيلة في الحضارة البدوية. ولما استقرت الجماعات على الأرض وتطورت الأرض، تطورت الملكية مع تطور الحضارة، فأصبحت ملكيةً عائليةً، وانتهت الملكية بعد تطور إلى أن تكون ملكيةً فرديةً، ولكن مع بقاء بعض أثار الملكية العائلية كالميراث والنصاب الذي يجب أن يتبقى للورثة دون أن تجوز الوصية فيه. ففي العصور الرومانية القديمة كانت الملكية جماعيةً وعائليةً، وكانت فردية في بعض الأشياء الاستثنائية المحددة، كالمنقولات، وكان معنى الملكية يختلط بالمعنى الديني وبمعنى سيادة الدولة، ولكن ما لبثت العصور الوسطى والعادات الجرمانية أن عقدت الملكية الفردية من جديدٍ وكانت الملكية في العادات الجرمانية ملكيةً فرديةً[1].

تعد ملكية برامج الحاسوب أحد مناطق الجدل في أخلاقيات الحاسوب. وظهرت العديد من وجهات النظر حولها، على سبيل المثال، اعتقد مبرمج الحاسوب «رتشارد ستالمن» (1953م) (Richard Stallman) الذي أنشأ مؤسسة السوفت وير المجانية- أن ملكية البرامج يجب ألا يكون مسموحاً بها للجميع، ويدعي أن كل المعلومات يجب أن تكون مجانيةً، وكل البرامج متاحة للنسخ والدراسة والتعديل من أي شخصٍ يرغب في القيام بهذا. ويعتقد آخرون أن شركات البرامج لا تبذل قصارى جهدها – بالإضافة لما تنفقه من أموالٍ في تطوير البرامج– إذا لم يحصلوا على المقابل في شكل رسوم ترخيص أو مبيعات[2]. ومن ثم، لابد من وضع قوانين خاصة للملكية الفكرية لحماية منتجات الأشخاص الفكرية.

حتى عام 1988م، كانت حقوق الملكية الفكرية على البرمجيات تندرج مع بقية الحقوق الفكرية في إطار قانونٍ واحدٍ، ولكن في ذلك العام صدر أول قانونٍ خاصٍ بحماية الملكية الفكرية للمنتجات الفكرية الرقمية (Digital Copy Right Act)، في الولايات المتحدة الأميركية، وإذا كان هذا القانون يشمل كافة أشكال الملكية الرقمية مثل الصور والتسجيلات الموسيقية والأفلام المخزنة على الأقراص المدمجة، فإن القسم الأكبر منه كان مختصاً لمكافحة سرقة البرمجيات[3]. وانتشرت الانتهاكات الخاصة بالملكية الفكرية على الإنترنت في الأونة الأخيرة بشكلٍ كبيرٍ، وكثيراً ما قام الأفراد بالاستحواذ على الملكيات الفكرية للأفراد الآخرين ونسبوها إلى أنفسهم.

---

[1]- عبد الرازق أحمد السنهوري، الوسيط في القانون المدني، العقود التي ترد على الملكية، ج4، دار النهضة العربية، القاهرة، 1984، ص423.
[2]- Terrell Ward Bynum; Ethics and the Information Revolution, In Richard A. Spinello & Herman T. Tavani; Reading in Cyberethics, Sudbury Mass, Jones and Bartlett, 2004, P. 22.
[3]- حسن عبد الله عباس & صلاح محارب الفضلي، مرجع سابق، ص136.

لا يسمى الانتهاك انتهاكاً بمجرد الاستحواذ على ملكية الغير فقط، بل إن مجرد الدخول إلى مواقع البريد الإلكتروني والإطلاع على الوسائل الموجودة بداخله دون إذنٍ من صاحبه، يعد جريمة انتهاكاً لسرية المراسلات المكفولة بنصوص الدستور، وقد أصدر الاتحاد الأوروبي توجيهاً عام 1995، والخاص بمعالجة البيانات الشخصية وحرية انتقال مثل هذه البيانات، وحدّد مسؤولية من يتعرض لسرية هذه البيانات والمعلومات، كما اهتمت الهيئات الدولية بإصدار توجيهاتٍ بشأن حماية السرية، فقد أصدرت منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، المبادئ التوجيهية لحماية الخصوصية وتدفقات البيانات الشخصية عبر الحدود عام 1980م [1].

وثمة أربعة حقوق، يمكن منم خلالها حماية الملكية الفكرية على الإنترنت وهي:

حقوق الطبع: تحمي غالبية القوانين أعمال التأليف الأصلية من الاستخدام غير القانوني، أو إعادة الطبع غير القانوني، أو التعديل، أو التوزيع، ويحمي كل ذلك حق التعبير عن الأفكار.

العلامات التجارية: تحمي القوانين العلامات التجارية، الأسماء والكلمات.

براءات الاختراع: تحمي القوانين الاختراعات الجيدة والمفيدة والجديدة من العمليات، والآلات، والإنتاج.

الأسرار التجارية: السر التجاري لأيّ معلومةٍ تستخدم في العمل، وتعطي مالكها مميزات عن الآخرين في كيفية معرفتها أو استخدامها[2].

تعد سرقة البرمجيات من أكثر جرائم الحاسوب التي تسحوذ على اهتمام الأوساط القانونية، لما لها من تأثيرٍ على حقوق الملكية، وهي من أكثر جرائم الحاسوب شيوعاً، إذ يقدر أن نسبة البرمجيات المسروقة إلى البرمجيات الأصلية تصل إلى 20% في البلدان المتقدمة في حين تصل إلى 80% في بعض بلدان العالم الثالث. توجد صورٌ عديدةٌ لعملية سرقة البرمجيات، ومن أمثلتها المعروفة نسخ الأقراص المرنة أو المدمجة أو تحميل البرامج عن طريق الإنترنت بطريقةٍ غير مصرحٍ بها، وقدرت خسائر شركات البرمجة من جراء سرقة البرمجيات بحوالي 5.5 مليار دولار في عام 2002 وحده[3].

---

[1]- خالد ممدوح، أمن المستندات الإلكترونية، الدار الجامعية، الاسكندرية، 2008، ص155.
[2]- رباب البدائية، الأمن وهرب المعلومات، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص223.
[3]- حسن عبد الله عباس، صلاح محارب الفضلي: أخلاقيات الكمبيوتر، مرجع سابق، ص29.

معضلة التقدّم العلمي

حداثة الغرب في متاهات التقنية

فاطمة إسماعيل [*]

يُعدّ الجانب المنهجي أهمّ مقوّم من مقومات التقدم العلمي، والأداة الرئيسة في تحوّل المعرفة، لذلك كانت الميثودولوجيا موضوع فلسفة العلم المعاصرة.

مسعى هذا البحث الذي تقدّمه أستاذة فلسفة العلوم في جامعة عين شمس-مصر الدكتورة فاطمة إسماعيل، مقاربة ميثودولوجيا تقاليد البحث عند كلٍّ من لودان وكون ولاكاتوش، التي تضيء بشكلٍ مباشرٍ على سيرورة التقدم العلمي التاريخيّة. كما يتطرّق بصورةٍ أساسيّةٍ إلى النقود الموجّهة لنظريّة النماذج العلميّة، ونظريّة برامج البحث، والفكرة النسبويّة عن التغيرّ العلمي.

المحرّر

في ظل التحولات العميقة والواسعة النطاق التي أحدثتها تكنولوجيات المعلومات والاتصالات، تشق الفلسفة طريقاً جديداً يتماشى مع الانفجار المعلوماتي وأثره على واقعنا الإنساني، وهو ما يجعلنا أمام حاجةٍ ماسة إلى فلسفة جديدة لاستيعاب طبيعة المعلومات ذاتها على نحوٍ أفضل ومعالجة القصور المفاهيمي الكبير، والأثر الأخلاقي لتكنولوجيات المعلومات والاتصالات علينا وعلى بيئتنا- كما يقول لوتشيانو فلوديدي صاحب كتاب الثورة الرابعة، كيف يعيد الغلاف المعلوماتي تشكيل الواقع الإنساني؟- نحن في حاجةٍ إلى الفلسفة لتحسين الديناميات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمعلومات. نحن في حاجةٍ إلى فلسفةٍ لبناء الإطار الفكري المناسب الذي يمكن أن يساعدنا على إدراك الدلالات (semanticize) (إعطاء معنًى وإيجاد منطقٍ) لمأزقنا الجديد. باختصارٍ، نحن في حاجةٍ إلى فلسفة المعلومات بوصفها فلسفةً تخص عصرنا، من أجل عصرنا.

لذلك جاءت هذه الدراسة حول مشكلة التقدم العلمي، التي تعدّ من المشكلات التي فرضها عصر العلم والتقدم العلمي على فلسفة العلم المعاصرة. فكان الحديث عن مناهج العلم والمشاكل التي

*ـ أستاذة فلسفة العلوم -جامعة عين شمس ـ مصر.

تعرضت لها نقطةً مركزيّةً لبناء فلسفةٍ تستوعب الانفجار المعلوماتي، وأثره على واقع الإنسان المعاصر.

إنّ الحديث عن مشكلة التقدم العلمي يعني الحديث عن فلسفة التقدم العلمي، وكما يقول د. نجيب الحصادي: «لو لم تكن هناك إشكالياتٌ يعجز نهج العلم الطبيعي عن حسمها، وعلى تعلقها باقتدار نهجه على التبليغ إلى ما يستهدف من غايات، لما كانت هناك حاجةٌ لفلسفة تُعنى بهذا الضرب من الأنشطة البشرية، ما يعني أن قيامها رهنٌ بعجزه. ولو لم تكن هناك فلسفةٌ للعلم الطبيعي تُعنى بتقويم قدرات نهج العلم الطبيعي المعرفي، لما أفاد القائمون عليه من الرؤى الفلسفية التي أسهمت في تحديد معالمه، وتسويغ أصوله، ما يعني أن شرعيّته رهنٌ بقيامها»([1]).

ميثودولوجيا تقاليد البحث

إنّ لودان، مثله مثل كون، ولاكاتوش، لا يتعامل مع نظرياتٍ مفردةٍ، بل يتعامل مع مركّبٍ من نظرياتٍ يطلق عليه «تقليد البحث».

يوضح لنا لودان، ما هو تقليد البحث؟ وما هي مكوناته، ووظيفته، وما يحدث له من تعديلاتٍ إذا تطلب الأمر، وكيف نُميِّز بين تعديلٍ يحدث في تقليد البحث وبين استبداله بآخر؛ فيقول: «إن تقليد البحث هو مجموعة افتراضات عن أنواعٍ أساسيةٍ لكياناتٍ موجودةٍ في العالم، وهي افتراضاتٌ تبين كيف تتفاعل هذه الكائنات، كما أنّها افتراضاتٌ عن المناهج المناسبة المستخدمة لتكوين نظرياتٍ عن تلك الكيانات وطرق اختبارها. وخلال مسيرة تطورها، تواجه تقاليد البحث والنظريات الراعيّة لها عدداً من المشكلات، ويتمّ اكتشاف حالات شذوذ، كما تظهر مشكلاتٌ تصوريةٌ أساسيةٌ، وفي بعض الحالات، عندما يقوم المؤيدون لتقليد البحث بتعديل نظرياتٍ معينةٍ ضمن التقليد، فيجدوا أنفسهم عاجزين عن استبعاد تلك المشكلات الشاذة والتصورية. وفي مثل هذه الظروف، من الشائع بالنسبة لأتباع تقليد البحث أن يكتشفوا ما هي أنواع التغيرات (الحدّ الأدنى) التي يمكن أن يتمّ عملها في المستوى العميق لميثودولوجيا ذلك التقليد أو للأنطولوجيا الخاصة به لاستبعاد حالات الشذوذ والمشكلات التصورية التي تواجه نظرياته الأساسية المكوّنة له. وأحياناً، يجد العلماء أنّ أيّ تحسينٍ لافتراضٍ أو لآخر في تقليد البحث لا يؤدي إلى استبعاد حالاته الشاذة أو مشكلاته التصورية، ما يشكّل أُسساً قويّةً للتخلي عن تقليد البحث (بشرط توفر البديل). لكن، ربما يجد العلماء غالباً أنه بتقديم تعديل أو تعديلين في الافتراضات الجوهرية التي تمثل صلب تقليد البحث، يمكنهم حلّ كلّ من حالات الشذوذ البارزة والمشكلات التصورية وكذلك يمكنهم الاحتفاظ ببراعة بمعظم افتراضات تقليد البحث»[2].

[1]- إشكالياتٌ فلسفيةٌ في العلم الطبيعي، تحرير ددلي شابير، ترجمة : نجيب الحصادي، تحرير ترجمة: محمد عمران أبو ميس، الجماهيرية الليبية،من تقديم المترجم ص 7.

[2]- Laudan, Larry (1977), Progress and Its Problems, pp 97- 98.

من الواضح جداً تأثير كل من كون ولاكاتوش معاً على لاري لودان، لكن ذلك لا يمنع اختلافه عنهما. إنه - خلافاً لـ لاكاتوش- يسمح بتعديل تقليد البحث على المستوى العميق، أي يمكن أن يتم التعديل في صلب تقليد البحث، وهو أمرٌ لا يسمح به لاكاتوش، غير أنّه يتفق معه في أن وجود تقاليد البحث (أو إن شئت برامج البحث) هو القاعدة لا الاستثناء – وذلك خلافاً لـ كون-، كما أنّه يتفق مع لاكاتوش في أنّ التقدم في العلم يتم بالنمو التدريجي لا بالثورة الانقلابية-خلافاً لـ كون. كما أتت هناك بعض الاختلافات سنشير إليها تباعا.

التقدم والعقلانية العلمية

إنّ أحد أكثر المسائل الشائكة في فلسفة القرن العشرين هو ما يتعلق بطبيعة العقلانيّة، حيث يقترح بعض الفلاسفة تفسيرات مختلفةً للعقلانية، جميعها لا يخلو من الصعوبات الفلسفيّة والمنطقيّة. ويرى لودان أنّه من السهل نسبيًّا أن نوضح أنّ تاريخ العلم يشتمل على حالاتٍ هائلة -حالات يكاد يتفق فيها كلٌّ منّا حدسيًّا على تحليلها العقلاني- ومع ذلك فهي مضادة لكل نماذجِ العقلانية المعروفة([1]).

يرى لودان أنّ نظريّة تقاليد البحث والتقدم التي يقدمها تُشكّل تطوراً جوهريًّا في نظريات العقلانيّة الآن باللغة المشتركة بين الفلاسفة (إن كان ما يُقصد بالتطور تقديم تفسير أكثر دقة للعوامل المعرفية الموجودة في الحالات الفعلية لاتخاذ القرار العلمي)([2]).

يوضح أنّ هناك حالاتٍ تاريخيةً مهمّةً حيث:

(1) استشهد العلماء بما أسموه مشكلاتٍ شاذةً «غيرَ مفنّدةٍ» على أنها اعتراضاتٌ خطيرةٌ على النظريات.

(2) اهتم العلماء بتوضيح المفاهيم وتقليص أنواعٍ أخرى من المشكلات التصوريّة.

(3) قام العلماء بمتابعة نظرياتٍ واعدةٍ (أي عالية التقدم) و دراستها، حتى وإن كانت هذه النظريات أقل كفاءة من النظريات المنافسة لها.

(4) انتفع العلماء بحججٍ ميتافيزيقيةٍ وميثودولوجيةٍ مُعارضةٍ للنظريات العلمية ولتقاليد البحث، كما انتفعوا أيضا بتلك التي تدعمها.

(5) وافق العلماء على نظريات واجهتها العديد من حالات الشذوذ.

(6) لقد أظهرت أهمية مشكلة ما، وحتى وضعها كمشكلةٍ، تقلباتٍ جامحةً.

[1]- Ibid,pp.121- 122.
[2]- Ibid,122.

(7) وافق العلماء على نظريات لم تحلّ كل المشكلات الإمبيريقية التي حلتها النظريات التي سبقتها.

يزعم لودان أنه على الرغم من أنّ الحالات المعروضة من (1) إلى (7) لم يتم تأسيسها بشكلٍ جيدٍ عقليًّا ومعرفيًّا، إلا أنّ النموذج الذي طوّره يسمح بتحديد الظروف التي يمكن فيها تبريرها عقلانيًّا. كما يعتقد أن أيّ نموذجٍ آخر موجود عن النمو العلمي والتقدم لا يمكنه تقديم زعمٍ مماثلٍ لهذا الذي يقدمه([1]).

لقد حاول لودان –من خلال كتابه التقدم ومشكلاته- إثبات أن أعم الأهداف المعرفية في العلم هو حلّ مشكلة ما، كما زعم أن حلّ أقصى حدّ من المشكلات الإمبيريقية، وكذلك إحداث أدنى حدّ من المشكلات الشاذة والتصوريّة التي يمكن أن نولّدها في عمليّة الحلّ يمثل المبرر لاعتبار العلم نشاطاً معرفيًّا، كما زعم أنّ أيَّ تقليدِ بحثٍ يستطيع أن يُمُثّل هذه العملية عبر الزمن يكون تقليد بحث تقدميًّا، وينتج عن هذا أن الطريقة الأساسيةً المثلى ليكون التقليد معقولاً أومنطقيًّا من الناحية العلميّة هو أن يقوم بكلّ ما يمكن أن يقوم به لتعظيم قيمة تقدم البحث العلمي. و يزعم أنّ العقلانيّة تكمن في قبول أفضل تقاليد البحث المتاحة. كما يؤكد النموذج أنّ أيَّ تقييمِ عقلانيّةِ قبول، أيّ نظريّة أو تقليدِ بحث معيّن هو تقييمٌ ثلاثيٌّ العلاقة: فهو متصلٌ بالنظريات وتقاليد البحث المنافسة والمعاصرة له، ومتصلٌ بالمباديء السائدة لتقييم النظرية، وبالنظريات السابقة في إطار تقليد البحث ذاته([2]).

وكما يرفض لودان أن يكون الصدق هدفاً أسمى للعلم، يرفض أيضاً أن يتمّ النظر إلى التقدم على أنه البلوغ التدريجي للصدق عبر عمليّة الاقتراب من الصدق والتصحيح الذاتي. بل يقلب الرأي المعتاد رأساً على عقبٍ حيث يجعل العقلانيّة متطفلةً على التقدم. الأمر الذي جعل د. يمنى طريف الخولي تعتبر أن موقفً لاري لودان هذا يعدُّ خطوةً ثوريّةً انقلابيّةً، حين جعل العقلانيّة متعلقةً بإمكان التقدم، بل متطفلة عليها، والاختيار العقلاني هو الاختيار التقدمي([3]). وبناءً على هذا الرأي، كما يقول لودان:»عندما نتخذ خياراتٍ عقلانيّةً يعني أننا نتخذ خياراتٍ تقدميّةً (أي، خياراتٍ تزيد فاعليّة حلّ المشكلات التي تواجه النظريات التي نقبلها). وبهذه العلاقة بين العقلانية والتقدميّة، أقترح أنه من الممكن أن يكون لدينا نظريةٌ عن العقلانية دون أن نفترض أيّ شيءٍ بشأن صدق النظريات أو احتمال صدقها كي نحكم عليها بأنّها عقلانيّةٌ أو لا عقلانية»([4]).

---

[1]- Ibid, pp.122- 123.

[2]- Ibid.,, p.124.

[3]- د. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين،عالم المعرفة، ص 400.

[4]- Progress and Its Problems, p.125.

لكن لودان يتوقع أن يرى البعض أن الثمن الذي يجب دفعه مقابل هذا المنظور مرتفعٌ للغاية، لأنّه يستلزم أن نجد أنفسنا نؤيد نظريات بوصفها تقدّميّةً أو عقلانيّةً، ويتضح في النهاية أنّها كاذبةٌ، (مع التسليم بأنّنا بالطبع لم نتمكن يقيناً من إثبات أيٍّ من هذه النظريات كانت كاذبة). لكن لودان يرى أنه ليس ثمة داع للقلق من هذه النتيجة، لأن معظم نظريات العلم السابقة كان يشتبه بالفعل في أنها كاذبةٌ. بل من المفترض أن نتوقع أن النظريات العلميّة الحاليّة سوف تعاني من مصيرٍ مماثلٍ. لكن مع ذلك فإنّ افتراض كذب النظريات العلميّة وتقاليد البحث لا يجعل العلم لاعقلانيًّا أو غير تقدميٍّ.([1])

كيف يبدو العلم مشروعاً جديراً ومهماً من الناحية العقلية، حتى مع التسليم بأنّ كلّ نظريّةٍ للعلم قد تكون كاذبةً؟

مع لودان لقد أصبح الاحتفاظ بالعلاقات الكلاسيكية بين التقدم والعقلانية والصدق مرفوضاً بالضرورة رفضاً قاطعاً، لأنّه أصبح يرى أنه في موقفٍ يجعله قادراً على اتخاذ قرارٍ عمّا إذا كان العلم يُعدّ عقلانيًّا وتقدميًّا أم لا([2]).

كيف يمكن اتخاذ هذا القرار بدقةٍ؟

إنه يتضمن حتماً، كما يقول: تقييم الحالات النوعيّة المستمدة من تاريخ العلم، وعما إذا كان العلم ككلٍّ يُعدّ عقلانيًّا و تقدميًّا فذلك يعتمد بالطبع على ما إذا كانت مجموعة الاختيارات الخاصة بالنظريات وتقاليد البحث قد أظهرت التقدم والعقلانية أم لا. لذا، قد نتساءل، عما إذا كان ردّ فعل المجتمع العلمي على بحث آينشتاين عن الظاهرة الكهروضوئيّة قد أدى إلى تعديلٍ تقدميٍّ في النظريات الفيزيائية أم لا؟ وعند مستوًى آخرَ، قد نتساءل عما إذا كان الانتصار العام الذي حققه تقليد بحث نيوتن على تقاليد البحث الديكارتيّة وعلى تقاليد بحث ليبنتز في القرن الثامن عشر، قد نتساءل عمّا إذا كان تقدميًّا أم لا؟

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة، يؤكد لودان على ضرورة أن نصغي بعنايةٍ شديدةٍ لمعايير (برامترات:parameters) النقاش والجدال العلمي للعصر الذي نتحدث عنه، حيث يمكن للمؤرخ أن يكتشف فيه تحديداً ما هي المشكلات الإمبيريقية والتصوريّة التي كان معترفاً بها. عندئذ يمكنه الوصول إلى معنىً معقولٍ وواضحٍ عن ثِقل أو أهميّة هذه المشكلات. وعن طريق التحليل الدقيق للحالة الفعليّة (لا عن طريق ما يُطلَق عليه إعادة بنائها العقلاني، في إشارةٍ منه إلى لاكاتوش) يمكن للمؤرخ- أو العالِم المعاصر- كما يقول لودان أن يُحدّد عادة الدرجة التي على أساسها كانت تقاليد

[1]- Ibid. p.126.
[2]- Ibid. p.127.

البحث المتنافسة، أو النظريات المتنافسة في إطار تقليد البحث ذاته، تقدميّةً في تُعديلاتها[1].

والشيء المهم الذي يؤكد عليه لودان هنا هو أنّه يجب أن نوسِّع من شبكات التقييم بدرجة كافية لتشمل كلّ العوامل ذات الصلة معرفيًّا والتي كانت موجودةً بالفعل في الموقف التاريخي. ولا يجب أن نفترض مسبقاً، كما فعل بعض مؤرخي العلم، أنّ المعايير (البراميترات) المهمة فقط كانت تجريبيّةً أو بشكلٍ أوضح كانت «علمية». ولأنه ينبغي دمج النظريات وتقاليد البحث في إطار شبكة أوسع من الاعتقادات والتصورات المسبقة، كان على أيّ تقييم دقيق لحدث تاريخيٍّ ما أن يهتمّ بعنايةٍ بالتيارات الفلسفيّة، واللاهوتيّة، والتيارات الفكرية الأخرى التي تؤثر على الحالة قيد البحث[2].

كما يُؤكد النموذج أنه عندما يتبنى العلماء في أيّ ثقافة تقليدَ بحث أو نظريّة ما تكون أقلّ كفاءة في حلّ المشكلات مقارنةً بغيرها المتاح في الثقافة نفسها، فذلك يُعدّ سلوكاً لاعقلانيًّا. وبهذه الجوانب المهمة، يرى لودان أنّ النموذج الذي يقدّمه يثبت أنّ هناك بعض الخصائص العامة لأيّ نظريّة عن العقلانية، خصائص تتجاوز ما هو زمانيٌّ، و ما هو ثقافيٌّ، ويمكن تطبيقها على فكر ما قبل سقراط، أو على تطور الأفكار في العصور الوسطى، و كذلك على تاريخ العلم الأكثر حداثةً. ومن ناحيةٍ أخرى، يُؤكد أيضاً على أن ما يُعدّ عقلانيًّا بصفة خاصة في الماضي يكون إلى حدٍّ ما دالةً على الزمان والمكان والسياق، كما أن أنواع الأشياء التي يتمّ اعتبارها مشكلاتٍ إمبيريقية، وأنماط الاعتراضات التي يتمّ الاعتراف بأنّها مشكلاتٌ تصوريةٌ، إلى جانب معايير الوضوح، ومقاييس التحكم التجريبي، والأهمية أو الوزن المُحَدِّد للمشكلات، جميعها تمثل دالةً على الاعتقادات المنهجيّة المعياريّة لمجتمع المفكرين على وجه التحديد.[3]

وإذا كان التقدم يتمحور حول نوع العلاقة بين السابق واللاحق بالنسبة للنظريات العلمية، فإنّ التقدّم -في نظر لودان- يمكن أن يحدث فقط إذا كان تعاقب النظريات العلمية في أيّ مجالٍ يوضح درجة تزايد فعاليّة حلّ مشكلةٍ ما، وهنا **يمركز لودان فكرة التقدم على مواقف معيّنة** أكثر من امتداداتها الزمنيّة، ما يجعله يربط التقدمّ بتغيير نظريّةٍ ما أو تعديلها أو حتى إحلال نظريّةٍ جديدةٍ محلّها.

لكن متى يكون التغيير أو التعديل تقدّمًا؟

كي نعتبر التغيير أو التعديل تقدُّماً، فذلك يعتمد على كفاءة النظريّة وفعاليّتها في حلّ مشكلة ما مقارنةً بسابقتها، أو منافستها، يقول:» يمكن أن نقول في أيّ وقتٍ أنّنا نُعدِّل نظريّةً ما أو نستبدل بها

[1]- Ibid.,, pp.127- 128.

[2]- Loc. Cit.

[3]- Ibid., pp130- 131.

أخرى، ويُعدّ ذلك التغيير تقدميًّا فحسب إذا كانت النسخة الأخيرة أكثر كفاءةً وفعاليّةً في حلّ المشكلة من سابقتها([1]).

لكن هل يقتصر التقدم على ذلك فحسب؟ أعني، هل هناك طرقٌ أخرى للتقدم؟

توجد طرقٌ عديدةٌ يمكن أن يتحقق بها التقدم. يمكن تحقيقه ببساطة عن طريق توسيع مجال المشكلات الإمبيريقيّة المحلّولة في ظلّ ثبات كافة موّجهات التقييم الأخرى. وفي مثل تلك الحالة، يمثل إحلال T_2 محلّ T_1 (التي تحلّ مزيداً من المشكلات الإمبيريقية) عملاً تقدميًّا بوضوح. ويمكن أن يتحقق التقدم كذلك نتيجةً لتعديل النظريّة التي تستبعد بعض حالات الشذوذ الصعبة أو التي تحلّ بعض المشكلات التصوريّة. وبالطبع، غالباً ما يحدث التقدم كنتيجةٍ لكافة المتغيرات المتحولة بإحكامٍ والمتصلة بالموضوع[2].

وفي موضعٍ آخرَ يوضح ما أثبتته الدراسات التاريخيّة من ملامح التغيّر العلمي والعقلانية في عملية التقدم في العلم فيقول:[3]

لقد أوضحت دراسات التطور التاريخي للعلم أنّ أيّ نموذجٍ معياريٍّ للعقلانيّة العلميّة لا بدّ أن يشتمل على مصادر تبين أن العلم كان مشروعاً عقلانيًّا واسع النطاق يصل إلى مصطلحاتٍ ذات ملامحَ دائمةٍ معينةٍ للتغير العلمي. ويستنتج لودان من الأدلة التاريخية ما يلي:

(1) تحولات النظرية ليست تراكميّةً بصفةٍ عامة، أي لا يمكن الاحتفاظ تماماً بالمحتوى المنطقي أو الإمبيريقي (أو حتى «النتائج المؤيدة») للنظرياتِ السابقة وذلك عندما تقوم نظرياتٌ أحدث بإزاحة تلك النظريات السابقة لتحلّ محلّها.

(2) لا يتم بصفةٍ عامة رفض النظريات ببساطةٍ لأنّها تنطوي على حالاتٍ شاذّة، كما لا يتم بصفةٍ عامةٍ قبولها ببساطةٍ لأنّها مؤيّدةٌ إمبيريقيّاً.

(3) التغيرات في النظريات العلمية والمناقشات التي تصاحبها غالباً ما تدور بشأن المسائل التصورية (المتعلقة بالمفاهيم)، أكثر مما تدور بشأن مسائل الدعم الإمبيريقي.

(4) مبادئ العقلانية العلمية النوعيّة و«المحلّية» التي ينتفع بها العلماء في تقييم النظريات ليست ثابتةً بشكلٍ دائمٍ، وإنما قد تتغير بشكلٍ كبيرٍ عبر مسيرة العلم.

---

[1]- Ibid.,, p. 68.

[2]- Loc. Cit.

[3]- Laudan, Larry (1996): Beyond Positivism and Relativism: method, theory and evidence, published in U.S.A. by Westview Press, pp. 77- 78.، وقد قمت أنا بترجمة هذا الكتاب، المركز القومي للترجمة، تحت الطبع.

(5) هناك نطاقٌ واسعٌ من المواقف العقليّة المعرفيّة التي يتبناها العلماء تجاه النظريات يشتمل على القبول، والرفض، والمتابعة، والترحيب. وأيّ نظريّةٍ للعقلانيّة تناقش فقط القبول والرفض لن تستطيع هي ذاتها أن تواجه الغالبية العظمي من المواقف التي تتحدى العلماء.

(6) يوجد نطاقٌ لمستويات عموميّة النظريات العلمية، وهو نطاقٌ يمتدّ من القوانين في أحد الأطراف حتى يصل إلى الأُطر المفاهيميّة الواسعة في الطرف الآخر. كما يبدو أن مبادئ اختبار النظريات ومقارنتها وتقييمها تتفاوت بشكلٍ مختلف الدلالة من مستوًى لآخرَ.

(7) من المعلوم أن الصعوبات الشهيرة المتعلقة بأفكار «الصدق التقريبي» -في كلٍّ من المستويات الدلالية والمعرفية- تجعلنا لا نصدق أن السمات المميزة للتقدم العلمي تنظر للتطور على أنه يتجه إلى مثال الصدق الأعظم بوصفه هدفا مركزيا للعلم، ما يسمح لنا أن نتمثل العلم على أنّه نشاطٌ عقلانيٌّ.

(8)إنّ التواجد المشترك للنظريات المنافسة إنما هو القاعدة أكثر منه الاستثناء، ولذلك فإن تقييم النظرية هو في المقام الأول مسألةُ مقارنةٍ.

إنّ التحدي الذي يظهره لودان هنا إنّما يعبر عمّا إذا كان يمكن أن توجد فلسفة علمٍ يمكنها أن تجد مكاناً لمعظم ملامح العلم التي ذكرها، أو لكلّها، أم لا.

غير أن لودان الذي ينظر إلى نظرية كون (Kuhn) عن «النماذج» العلمية، ونظرية لاكاتوش عن «برامج البحث»، باعتبارهما من أفضل الجهود المعروفة التي تصدت لمشكلة التطور العلمي، وتناولتا طبيعة تلك النظريات الأكثر عموميّةً (more general). لكن ذلك لم يمنعه من نقدهما كما يلي:

نقد لودان لنظرية «النماذج» العلمية عند كون :

على الرغم من أن لودان يتفق مع كون ولاكاتوش في القول بالنظريات الكبرى الأكثر عموميّة (البراديم، برنامج البحث)، ويقول بـ «تقليد البحث»، إلا أنه يختلف معهما في كثيرٍ من النقاط، وفي المعالجة نفسها، وذلك يرجع إلى اختلاف منطلقات كلٍّ منهم، أو بالأحرى اختلاف طبيعة الميثودولوجيا لدى كلٍّ منهم.

وفي ما يلي نلخص نقاط الضعف التي أخذها لودان على نموذج كون:

يبدأ لودان بنقد فكرة البراديم (أو النموذج الإرشادي) التي تشكل الدعامة الأساسية لنموذج التقدم العلمي عند كون، ويصفها بأنها مبهمةٌ، بل يصعب وصفها على نحوٍ دقيق، وعلى الرغم من أنها «طرقٌ للنظر إلى العالم»، إلا أنّها في رأي لودان تبصراتٌ شبهُ ميتافيزيقيّةٍ واسعةٌ، أو حدوسٌ عن كيفية تفسير ظاهرةٍ ما في مجالٍ معينٍ. وكلّ باراديم مؤسسٌ جيّداً يضمّ عدداً من النظريات الخاصة، كلٌّ منها يفترض

مسبقاً عنصراً أو أكثر من عناصر البارادايم. غير أن أحد مزاعم كون بالغة التطرف -في نظر لودان- أنه في أيّ علمٍ «ناضج»، يقبل العلماء البارادايم ذاته معظم الوقت، ويسود ما يعرف بـ «العلم السوي»، وفي هذه الفترة يعتبر العلماء البارادايم السائد غير قابلٍ للتغيّر (unalterable) ومستثنًى من النقد. لكن بالنسبة للنظريات الفردية الخاصة، التي تمثل جهوداً «للتعبير عن البارادايم»... من الممكن نقدها، وتكذيبها والتخلي عنها، لكن البارادايم نفسه لا يتم اختباره. إنّه يظل كذلك إلى أن تتراكم «حالات الشذوذ» بدرجةٍ كافية، ويأخذ لودان على كون أنّه «لم يوضح إطلاقاً كيفيّة تحديد هذه الدرجة... لقد أطلق «كون» على هذه الفترة اسم فترة «الأزمة». وأثناء الأزمة، يبدأ العلماء ولأول مرةٍ في البحث الجاد عن نماذج بديلة. فإذا أثبت أحد هذه النماذج البديلة أنه يشكل نجاحاً إمبيريقيًّا أكثر من البارادايم السابق، تقوم الثورة العلمية، ويُتوَّج بارادايمٌ جديدٌ، ومن ثم تبدأ فترةٌ أخرى لعلمٍ سويٍّ جديد.»[[1]]

بالطبع يؤكد لودان أنّ وجهة نظر كون تحتوي على أمورٍ كثيرةٍ ذات قيمة عالية. فقد اعترف بفضله في القول بأنّ النظريات الكبيرة (maxi-theories) تحمل وظائف معرفيّة مختلفة موجهة ومساعدةً على الكشف (heuristic) مقارنةً بالنظريات الصغيرة (mini-theories). و قد يكون كون (Kuhn) أول مفكر يشدّد على تماسك وصلابة جودة النظريات الشاملة (global) حتى عند مواجهة حالات الشذوذ الخطيرة. كما أنه رفض خاصية التراكم في العلم المُسلّم بصحتها على نحوٍ واسعٍ. لكن مع أن نموذج «كون» عن التقدم يضم الكثير من جوانب القوة، إلا أنه يعاني من بعض الصعوبات التصورية والإمبيريقية الحادة -من وجهة نظر لودان- الذي يشير أيضا إلى النقد الشامل الذي قام به شابير (Shapere) لتفسير «كون» للبراديمات (للنماذج) ومساراتها، كما يشير إلى نقد فيرآبند وغيره ممن شدّدوا على الخطأ التاريخي في اشتراط «كون» بأن «العلم السوي» يمثل شأناً نموذجياً أو سوياً»[[2]].

لذا فمن أوجه الاختلاف بين لودان وكون؛ أن لودان يرى «أنّ كلّ حقبةٍ رئيسيّةٍ من تاريخ العلم تتميز بوجود أمرين: **أولهما**: الوجود المشترك (co-existence) للعديد من النماذج المتنافسة، دون أن يمارس أحدهما سيطرة على مجال التخصص، و**ثانيهما**، وجود نمطٍ متواصلٍ ومستمرٍّ على أساسه تتمّ مناقشة الافتراضات الأساسيّة لكلّ بارادايم داخل المجتمع العلمي. كما يتفق لودان مع العديد من النقاد الذين لاحظوا تعسفيّة نظريّة الأزمة عند كون، فكما يقول كون: إذا لم تسبب القليل من حالات الشذوذ أزمةً فإن «الكثير» منها هو الذي يحدث الأزمة، فيتساءل لودان: كيف يمكن لعالم أن يحدّد «درجة الأزمة»؟ [3]

[1]- **Progress and Its Problems,p. 73.**
[2]- **Ibid.p.74.**
[3]- **Ibid.,p.74.**

ويستمر لودان في ذكر ما يراه عيوبًا خطيرةً في نظرية كون وأكثرها أهمية ما يلي:

1- لقد أخفق كون في إدراك الدور المهم الذي تقوم به المشكلات التصورية في النقاش العلمي وفي تقييم البارادايم، على الرغم من أن كون يُسلِّم بوجود معايير عقلانيّةٍ لاختيار البارادايم أو لتقييم «تقدميته»؛ إلا أن هذه المعايير-في رأي لودان- تُعدّ وضعيةً تقليديةً مثل: هل تفسر النظرية وقائع أكثر من سابقتها؟ هل يمكنها حلّ بعض حالات الشذوذ الإمبيريقي التي عرضته النظرية السابقة؟ كما لم يجد لودان تمثيلاً جاداً في تحليل كون يبين أهمية الفكرة الكلية للمشكلات التصورية وعلاقتها بالتقدم.

2- من وجهة نظر لودان كون (Kuhn) لم يقدم حلاًّ على الإطلاق للسؤال شديد الأهمية عن العلاقة بين البارادايم ونظرياته المقوِّمة له. فلم يوضح: هل يستلزم البارادايم نظرياته المقوّمة له، أم إنّه يُحدِّثها فحسب؟ وهل تلك النظريات تُبرر البارادايم فور تطورها، أم إن البارادايم يُبرِّرها؟ لم يتضح حتى في دعوى «كون» ما إذا كان البارادايم يسبق نظرياته أو يظهر بعد تكّونها رغمًا عنها.

3- كما يرى لودان أنّ نماذج كون ذاتُ صرامةٍ في البنية ما يحول دون تطوُّرها عبر مسار الزمن، لتتجاوب مع حالات الضعف والحالات الشاذة التي تحدثها. علاوة على ذلك، لأن كون جعل الافتراضات الأساسية للبارادايم مستثناةً من النقد، فلا يمكن أن توجد علاقةٌ تصحيحيةٌ بين البارادايم والمعطيات. وبناءً على ذلك، من الصعب جداً أن تتفق صلابة النماذج عند كون مع الحقيقة التاريخية القائلة بأن كثيراً من النظريات الكبرى قد تطورت عبر الزمن.

4- تُعدّ نماذج كون أو «المنظومات البحثية» (disciplinary matrices) دائماً مُضمرةً أو مفهومةً ضمنيًّا، فلم تظهر أبداً بوضوحٍ تامٍّ. وكنتيجة لذلك، فمن الصعب أن نفهم كيف يستطيع أن يُفسِّر الكثير من الخلافات النظرية التي حدثت في تطور العلم، طالما أن العلماء يسلمون فحسب بمناقشة الافتراضات التي صيغت صريحةً على نحوٍ معقول.

5- وبما أن النماذج تُعدّ مضمرةً إلى حدٍّ بعيدٍ ويمكن تعريفها فحسب بالإشارة إلى «أمثلتها»، فينتج عن ذلك أنه كلما انتفع عالمان بهذه الأمثلة ذاتها، فإنهما -طبقًا لوجهة نظر «كون»- ملتزمان بالبارادايم ذاته بطبيعة الحال. مثل هذا المنظور-في رأي لودان- يتجاهل الواقعة المستمرة والقائلة بأن العلماء المختلفين غالباً ما ينتفعون بالقوانين أو بالأمثلة ذاتها، ومع هذا يقبلون بآراءٍ مختلفةٍ جذرياً عن معظم المسائل الأساسية الخاصة بالأنطولوجيا والميثودولوجيا العلمية[1].

6- كما يرفض لودان القول بأن الثورة العلمية (مع «تغير البارادايم» المصاحب لها) هي المقولة

[1]- Ibid. pp. 74- 75.

الأساسية لمناقشة تطور العلم. ويرى أنه على الرغم من أن الثورات العلمية تمثل ظواهرَ تاريخيّةً مهمةً بلا شكٍّ، لكنها لا تملك الأهمية ولا السمة المعرفية التي ترتبط بها غالبا. لقد احتلت الثورات العلمية هذه المكانة المميزة حيث أسيء وصف تركيبها بطرق تجعلها تبدو على خلاف جذريٍّ مع العلم في حالته المعتادة. وأدت المبالغة في التمييز بين «العلمِ الثوري» و«العلم السائد» ببعض الكُتّاب إلى التأكيد بشدة على «فترات النشاط الثوري» بأكثرَ مما تستحقه([1]).

7- يؤكد لودان على نقطة مهمة -يختلف فيها أيضا مع كون- وهي أن وجود اثنين (أو أكثر) من تقاليد البحث في كلِّ مجالٍ من هذه المجالات يمثل القاعدة لا الاستثناء. بل من الصعب بالفعل أن نجد أيَّ فترةٍ زمنية (حتى بنظامِ العقد) يسود فيها تقليد بحث أو باراديمٌ واحدٌ فقط في أيِّ فرعٍ من فروع العلم([2]). ويختار لودان بعض الأمثلة التي استشهد بها «كون» نفسه، ليوضح مدى إخفاق تحليله([3])، وليثبت من خلالها أن التواجد المستمر لتقاليد البحث المتعارضة، هو الذي جعل التركيز على الحقب الثورية مضلّلاً للغاية. حيث تتطور هذه التقاليد باستمرار، وقد يتغير ثراؤها النسبي عبر الزمن، وفي الغالب قد تحل التقاليد الحديثة محل القديمة، لكن ليس من المفيد عامة تركيز الانتباه على بعض مراحل هذه العملية باعتبارها ثوريةً وعلى بعضها الآخر بوصفه تطوريا([4]).

نقد لودان لنظرية برامج البحث عند لاكاتوش

في نقد لودان لميثودولوجيا لاكاتوش، نجده يطبق أفكاره عن العلاقة بين النموذج القديم والنموذج الجديد، من حيث إن الجديد يعد تطويراً للقديم، ويحلّ بعض المشكلات التي عجز النموذج السابق عن حلّها، ومع ذلك فقد يتسبب في مشكلات جديدة، كما أنه في الوقت نفسه ينفي فكرة التقدم الثوري، أي تنتفي القطيعة بين السابق واللاحق؟ لكن هل يعني ذلك أن يكون التغيير تقدميًّا؟؛ ويكون التقدم تراكميًّا؟، ويتأكد المعنى القائل بأن المعرفة لا تبدأ من الصفر بل تبدأ من النقد، نقد السابقين، والمعاصرين؟

يقارن لودان بين كون ولاكاتوش، موضحاً أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما، وكيف كانت نظرية لاكاتوش استجابةً كبيرةً لهجوم توماس كون على بعض الافتراضات التي حرصت عليها فلسفة العلم التقليديّة، وكيف كانت تطويراً لها في الوقت نفسه، كما يبين أيضا بعض عيوب نظرية لاكاتوش، ثم يبدأ من حيث انتهى كلٌّ منهما، على الرغم من أنه يقول بتطوير فكرته في تقليد البحث من نقطة البداية

[1]- Ibid, p133.
[2]- Ibid, pp133- 134.
[3]- See: Ibid, pp.135- 136.
[4]- Ibid, p. 136.

تقريبا، مع اعترافه بالفضل الكبير، والدين العظيم الذي يدين به لكل من كون ولاكاتوش؟. وسنرى إلى أي حدّ يتفق معهما وإلى أيِّ حدٍّ يختلف، وهل هو أقربُ لأستاذه كون أم أقربُ لـ «لاكاتوش»؟

نعرض ما لخّصه لودان عن نظرية لاكاتوش([1]) :

يقول لودان: «أعلن إمري لاكاتوش (Imre Lakatos) عن نظريّةٍ بديلةٍ تهتم بدور تلك «النظريات الفائقة (السوبر) (super-theorie) في تطور العلم. أطلق لاكاتوش على هذه النظريات العامة «برامج بحث"، ويرى أنها تحتوي على عناصرَ ثلاثةٍ هي:

1- مركزٌ صلبٌ (أو «مساعد على الكشف سلبي») للافتراضات الأساسية التي لا يمكن التخلي عنها أو تعديلها دون التنصل من برنامج البحث.

2- «مساعدٌ على الكشف إيجابي» يحتوي على «مجموعة مقترحاتٍ مترابطةٍ جزئياً أو إشاراتٍ عن كيفية تغيير... أو تُعدّيل، أو صقل» نظرياتنا النوعيّة متى رغبنا في تحسينها.

3- «سلسلة من نظريات T_1، T_2، T_3... إلخ «حيث كلُّ نظريةٍ لاحقة «تنتج من إضافة بنود مساعدة (auxiliary clauses) إلى... النظرية السالفة». وتلك النظرياتُ هي التجسيدات المحدِّدة لبرنامج البحث العام. ويمكن لبرامج البحث أن تكون تقدميّة أو متردية متدهورة (regressive) بعدة طرق: غير أن **التقدم- بالنسبة لـ لاكاتوش حتى أكثر من «كون»**- هو دالة النمو الإمبيريقي للتقليد حصريًّا. إنه حيازةُ «محتوًى إمبيريقيٍّ» أكبر أو «درجةِ تعزيزٍ إمبيريقيٍّ «أعلى تجعل النظرية أكثر تفوقاً على نظريةٍ أخرى، وأكثر تقدميةً مقارنةً بها.

يُعدّ نموذج لاكاتوش، من عدة جهاتٍ، تطويرا لنموذج كون. وبخلاف كون، فإن لاكاتوش يأخذ بعين الاعتبار، بل يشدد على الأهمية التاريخية لتواجد العديد من برامج البحث البديلة في الوقت نفسه، وفي المجال ذاته. خلافاً لكون (Kuhn) الذي كثيراً ما يأخذ بالرأي القائل بأن النماذج غير قابلة للقياس (incommensurable) وبالتالي فهي لا تخضع لمقارنةٍ عقليةٍ، في حين يؤكد لاكاتوش أننا نستطيع أن نقارن على نحو موضوعيٍّ التقدم النسبي لتقاليد البحث المتنافسة. وأكثر من كون، يحاول لاكاتوش أن يتصدى للمسألة الشائكة الخاصة بعلاقة النظرية الفائقة بالنظريات الصغرى المكونة لها.

لكن في مقابل ذلك، يشترك نموذج لاكاتوش لبرامج البحث في الكثير من عيوب نماذج كون، بل ويثير عيوباً أخرى جديدة أيضاً:

1- كما هو الحال مع كون، **يُعدّ مفهوم التقدم عند لاكاتوش** إمبيريقياً بشكلٍ حصريٍّ، والتُعديلات

[1]- Ibid.,,pp.76- 78.

التقدميّة الوحيدة في نظرية ما، هي تلك التي يزيد نطاقُ مطالبها الإمبيريقية.

2- إن أنواع التغيرات التي يسمح بها لاكاتوش ضمن النظريات الصغيرة التي تشكل برنامجه البحثي هي محدودة للغاية. في الأساس، كل ما يتعلق بالعلاقة بين أيّ نظرية والنظرية اللاحقة لها في برنامج البحث، يسمح لاكاتوش فقط بإضافة افتراضٍ جديدٍ أو إعادة تفسير سيمانطيقي لمصطلحات النظرية السابقة. وطبقاً لهذه الرؤية المهمة للأشياء، يمكن لنظريتين فقط أن تكونا معاً في برنامج البحث نفسه، وذلك لو أن واحدةً منهما استلزمت الأخرى. وفي الغالبية العظمى من الحالات، فإن تتابع نظرياتٍ معينة في إطار نظريّة كبيرةٍ يتضمن استبعاد افتراضات معينةٍ وكذلك إضافة افتراضاتٍ أخرى، ونادراً ما توجد نظرياتٌ متعاقبةٌ تستلزم النظريات التي تسبقها.

3- إن العيب الجسيم في فكرة برامج البحث عند لاكاتوش هو أنها تعتمد على أفكار تارسكي-بوبر المتعلقة بـ «المحتوى الإمبيريقي والمنطقي». إن كافة مقاييس التقدم عند لاكاتوش تتطلب مقارنة المحتوى الإمبيريقي لكل عضو في سلسلة النظريات التي تُشكّل أي برنامج بحث. وكما أوضح غرونباوم (Grunbaum) وآخرون بشكلٍ مقنعٍ، فإن محاولة تحديد مقاييس محتوى بالنسبة للنظريات العلمية تُعدّ إشكالية للغاية، إن لم تكن مستحيلة فعليا. ولما كانت مقارنات المحتوى مستحيلة بصفة عامة، فلم يستطع لاكاتوش ولا أتباعه تحديد أيّ حالة تاريخية يمكن أن ينطبق عليها بدقةٍ تعريف لاكاتوش للتقدم.

4- ولأن وجهة نظر لاكاتوش ذات طابعٍ خاصٍّ، إذ ترى أن قبول النظريات نادراً ما يكون عقلانيًّا في أيّ وقت، فإنه لم يستطع أن يترجم تقييمه للتقدم إلى توصياتٍ عن الفعل المعرفي (بافتراض أنه استطاع تقييم التقدم!). على الرغم من أن أحد برامج البحث قد يكون أكثر تقدماً من برنامج بحث آخر، إلا أننا، طبقاً لوصف لاكاتوش، لا نستطيع أن نستنتج من ذلك شيئًا يبيّن أي برنامج بحث يجب أن يكون مُفضلاً أو مقبولاً. ونتيجةً لذلك، لا يوجد أبداً ارتباطٌ بين نظرية التقدم ونظرية إمكانيّة القبول العقلاني (أو بلغة لاكاتوش، بين «التقييم» المنهجي و«النصيحة»).

5- إن زعم لاكاتوش بأن تراكم الحالات الشاذة ليس له أي تأثير على تقييم برنامج البحث تعرض للتفنيد على نطاقٍ واسعٍ من قبل تاريخ العلم.

6- تُعدّ برامج البحث عند لاكاتوش، مثلها مثل نماذج كون، ذات صلابةٍ من حيث بنيتها المركزيّة الصارمة التي لا تسمح بتغيراتٍ جوهريةٍ.

لذلك يؤكد لودان على أن عملية فحص المبادئ الأساسية، واستكشاف الأطر البديلة، وإحلال منظوراتٍ أخرى أحدث وأكثر تقدميّةً محلّ المنظورات القديمة هي عمليةٌ تحدث باستمرارٍ في العلم

-مثلما تحدث في كلّ النظم الفكريّة الأخرى- وهذا لا يعني بالطبع أنّ كلّ عالِم (كما يرى بوبر) ينتقد باستمرار الإطار أو التقليد الذي يعمل خلاله، فالعديد من العلماء في أيّ زمنٍ معيّنٍ يتعاملون مع التقليد على أنه «مُسلّم بصحته» ويحرصون بشكلٍ إيجابيٍّ على تطبيقه على نطاقٍ أوسعٍ لحلّ المشكلات الإمبيريقية غير المحلولة (وهو ما يطلق عليه كون»حلّ المعضلات»). لكن أنّ نتخيّل أن جميع العلماء يفعلون ذلك طول الوقت – في ما عدا الفترات النادرة للأزمة – هو ما يعني أننا نُحرِّف بشكلٍ لافتٍ للنظر حقيقة التطور الفعلي للعلوم[1].

إن ما أراد لودان أن يوضحه -من هذا الاستعراض المختصر جداً لاثنين من النظريات الرائدة في التغير العلمي- هو وجود عددٍ من الصعوبات التحليلية والتاريخية التي تواجه النظريات الكبيرة ودورها. وبالطبع يضع لودان هذه الصعوبات في الاعتبار حين يقدم نموذجاً بديلاً للتقدم العلمي، يقوم على ميثودولوجيا ما أسماه «تقاليد البحث»، ويرى أن الاختبار الحاسم لهذا النموذج الذي يقدمه سيدل على مدى قدرته على تجنب بعض المشكلات التي أعاقت النماذج التي سبقته. كما أنه يعترف بوجود الكثير جداً من العناصر المشتركة بين النموذج الذي يقدمه ونموذجي كون ولاكاتوش (ويعترف عن طيب نفسٍ بديْنٍ كبير لعملهما الرائد)، لكنه يؤكد أنه يوجد قدرٌ كبيرٌ وكافٍ من الفروق بينهم، ويقوم لودان بتطوير فكرة «تقليد البحث»، (التي تماثل البراديم، وبرنامج البحث)، تقريبا من نقطة البداية.[2]

ولما كان لودان يقوم بتطوير فكرة تقليد البحث من جديد، باعتبارها تمثل جوهر نظرية الميثودولوجيا عنده، وجوهر نظرية التقدم العلمي، فإنه يسهب في إعطاء أمثلة لتقاليد البحث، تكاد تجمع كل فروع المعرفة، العلمية وغير العلمية. كما يقوم بإيضاح طبيعة تقاليد البحث ودورها المساعد على الكشف، ودورها التبريري، وقابلية انفصال النظريات عنها، وكيفية تطورها، وكيفية تقييمها، والعلاقة بينها وبين وجهات النظر عن العلم. يحاول لودان أن يتجنب معظم عيوب النماذج السابقة، فإذا كان كون (Kuhn) لم يقدم حلاً على الإطلاق للسؤال شديد الأهمية عن العلاقة بين البراديم ونظرياته المقوِّمة له؛ فإن لودان يقدم إجابةً عن هذا السؤال وغيره عندما يتحدث عن تقاليد البحث[3].

مشكلة التغير العلمي.

معارضة الفكرة النسبوية عن التغيّر العلمي:

يشير لودان إلى الخلاف الأساسي بين العلماء الذين فكروا في عملية التغير العلمي، حيث يوجد

[1]- Progress and Its Problems, p.136.
[2]- Ibid.,pp.76 -78.
[3]- Ibid.,,pp.73- 78.

خلافٌ بين أولئك الذين استوقفتهم الانتفاضات الثورية المتتالية للفكر العلمي، و بين هؤلاء الذين تأثّروا جدًّا بالتتابعات غير المنقطعة أو بالاستمرارية اللافتة للنظر التي يعرضها العلم على مرّ تاريخه([1]).

فيرى أن المدرسة «الثورية» تؤكد على وجود أنواعٍ مختلفة تماماً من ميتافيزيقا الطبيعة المفهومة ضمناً في الفترات العلمية المتعاقبة. لذا، اعتقد أرسطو باستحالة وجود فراغٍ، وهو ما رفضه علماء المذهب الذري في القرن السابع عشر. اعتقد الكيميائيون في القرن الثامن عشر بأن الهواء مكوَّنٌ من مواد كيميائيةٍ عالية التفاعل، وأن النار ليست عنصراً. والجيولوجيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر نظروا إلى تاريخ الأرض من منطلق عمليات التغير والتحول التي تختلف تماماً عن كل ما يحدث حالياً على سطح الأرض. ومن جهةٍ أخرى تأثر بعض الجيولوجيين في القرن التاسع عشر بالصفة الانتظاميّة المطردة لتاريخ الأرض([2]).

وعلى العكس، يؤكد «القائلون بالتغير التدريجي» (gradualists) أن درجة نجاح العلم تكمن في الحفاظ على معظم ما تمّ اكتشافه. وبالنسبة لكل ما يبدو «ثورات» في البصريات منذ بداية القرن السابع عشر، يشير التدريجيون إلى أننا مازلنا نتبنى بطريقة أساسيةٍ قانون جيب زاوية الانكسار نفسه الذي وضعه ديكارت. وعلى الرغم من نظريات آينشتين فقد أشاروا إلى أن الميكانيكا المعاصرة مازالت تنتفع تماماً بمعظم التقنيات أو بالتقديرات التقريبية المعقولة التي قدمها العلماء النيوتنيون. كما يرى التدريجيون عملية اكتساب المعرفة بوصفها تدريجيةً بطيئةً و تراكميةً، مصحوبةً بحقائق جديدةٍ، أو تقريبات أفضل تضيف باستمرار إلى مخزون القوانين التي تراكمت منذ العصور القديمة عن الطبيعة. كما أشاروا أيضاً إلى أن العديد من الابتكارات التصورية التي تبدو جذريةً لا تتجاوز غالباً سوى القليل من التجاور البارع أو إعادة تنظيم لعناصر تقليدية.([3])

يقف لودان عند العديد من فلاسفة العلم المعاصرين الذين تناولوا مشكلة التغير العلمي، خاصة أولئك الذين ينتمون للمعسكر «الثوري» الذين استوقفتهم اللامقايسة الجذرية(radical incommensurability) بين تقاليد البحث المتعاقبة، هؤلاء، في نظره، عندما وصلوا بالموقف «الثوري» إلى أقصاه، ذهبوا إلى أن نظريات ما قبل الثورة تختلف جذرياً عن نظريات ما بعد الثورة بحيث لا يمكن لنا أن نتحدث حديثاً ذا معنى عن أيّ تشابهٍ بينها. مؤكدين أن مؤيدي كوبرنيكوس وبطليموس، أو أصحاب مذهب لامارك والداروننيين، أو النيوتونيين والفيلسوف النسبي جميعهم ينظرون للعالم بطرقٍ

[1]- **Ibid, p. 139.**
[2]- **Ibid, p.139.**
[3]- **Ibid, pp.139- 140.**

مختلفةٍ (ربما حتى «ينظرون إلى» عوالم مختلفةٍ)[1].

يقف لودان عند هذا الرأي باعتباره طريقةً غريبةً لطرح المسألة، ويرى أن هؤلاء (مثل هانسن (Hanson)، وكواين(Quine)، وكون (Kuhn) وفيرآبند (Feyerabend) قد استنتجوا بعض النتائج المتشائمة جداً في ما يتعلق بإمكان وجود عقلانيةٍ في العلم، وفي كثير من الحالات، وصلوا إلى قرارٍ بأنه من المحال، من حيث المبدأ، إثبات أن هناك أي تقليد بحث ينتصر عقلانياً على تقليد آخر، ويقودهم منطق حججهم (الذي يفحصه لودان باختصار) إلى استنتاج أن تاريخ العلم ما هو إلا تعاقب لوجهات نظر مختلفة عن العالم، ولا يمكن اتخاذ الاختيار العقلاني من بين هذه الأنظمة المختلفة عن الكون، ونظراً لأن كلَّ نظام له أساسه المنطقي الداخلي وكماله (integrity)، فلا معنى للرأي بأن أحد الأنظمة أكثر (أو أقل) عقلانية من الآخر[2].

ما الحل الذي يقدمه لودان إذاً؟

يرى لودان أن حجتهم (حجة اللامقايسة) هي حجةٌ مهمّةٌ، فإن كانت صادقةً، فهذا يعني أن العلم لا يطالبنا بالإخلاص المعرفي، وإذا لم يكن هناك أسس معقولة للاختيار العقلاني بين تقاليد البحث المتنافسة، عندئذٍ يصبح العلم مسألة هوى ونزوة، يفوز فيها أحد التقاليد حين يجذب معظم الأتباع المؤثرين ووكلاء الدعاية الأقوياء. ربما يكون هذا هو حال العلم، لكن قبل أن نقبل هذه النتيجة المُحبِطة بأن العلم ينبغي أن يكون كذلك بالضرورة، من الجدير أن نفحص بعنايةٍ الحجج التي يقدمها هؤلاء عن الفكرة النسبويّة للتغير العلمي[3].

وبإيجاز، تبدو حجتهم الأساسية كما يلي: تحدد النظريات العلمية بشكلٍ مضمرٍ المصطلحات التي تستخدمها. ومن ثم، إذا كان هناك نظريتان مختلفتان، فإن كل المصطلحات الموجودة لدى كلٍّ منهما لا بد أن تحمل معانيَ مختلفةً، (لذا، عندما يشير فيزيائي آينشتاينيٌّ إلى «كتلة» الجُسيم، فإنه يقصد شيئًا مختلفاً عما يقصده الفيزيائيُّ النيوتونيُّ عندما يشير الأخير إلى «كتلة» الجُسيم). فضلا عن أن الحجة تستمر، حتى إذا كان ما يُسمى بالتقارير الملاحظاتية التي يقدمها العلماء الذين يعملون على نظرياتٍ مختلفة تجعلها لا قياسية، ذلك لأن مصطلحاتهم التي تقوم على الملاحظة تكون محملة بالنظريةِ (laden- theory)، أعني، أنها تكتسب معناها بفضل إحدى النظريات أو بأخرى. على الرغم من أن العلماء الذين يعملون في تقاليدِ بحث مختلفة قد يستخدمون أحياناً التعبيرات اللفظية نفسها، فلا يعني هذا أن نفترض أنهم يؤكدون الشيء نفسه. ومن وجهة النظر هذه، كي نقبل نظريةً ما ذلك يعني

[1]- Ibid, pp.140- 141.
[2]- Ibid, p.141.
[3]- Ibid.

أن نقبل لغةً شبه خاصة لا يمكن أن يفهمها أو يُدركها أي شخصٍ لا يقبل هذه النظرية. ونتيجة لذلك، لا يمكن للعلماء الذين يعملون في تقاليد بحث مختلفة أن يتواصلوا مع زملائهم من العلماء في تقاليد البحث الأخرى أو يفهموا عباراتهم. وبافتراضٍ حالة عدم الفهم هذه، وظهور العلم كصورة جديدة لحصن بابل، لا يمكن مقارنة النظريات بعضها ببعض ولا يمكن تقييمها عقلانياً لأنه على ما يبدو أن تلك المقارنة تتطلب لغةً مشتركةً كي نتحدث حديثاً مفهوماً عن العالم[1].

ويرى لودان أن هذه الحجة معيبةٌ من عدة جوانبَ، إنها ترتكز على نظريةٍ خاصة جداً (idiosyncratic) عن كيفية اكتساب الكلمات لمعانيها (أي، نظرية التعريف المُضمر). و هي تثير عدداً من الأسئلة عن استخدام المترادفات والترجمة من لغة إلى أخرى. إلا أن نقطة ضعفها المركزية، تكمن في افتراضها المسبق بأن الاختيار العقلاني يمكن أن يتمّ فحسب بين النظريات التي يمكن فقط ترجمتها إلى لغة أخرى نظيرة أو إلى لغة ثالثة، لغة «نظرية محايدة» (neutra theory-). وكما يشير كون (Kuhn) إلى هذه النقطة بقوله: «تتطلّب الـمقارنة بين اثنين من النظريات المتعاقبة لغة يمكن بها على الأقل ترجمة النتائج الإمبيريقية للنظريتين دون نُقصان أو تغيير». غير أن لودان يثبت، عكس ذلك، فيقول: «إذ لو قبلنا حتى الرأي القائل أن كل الملاحظات تكون محملة بالنظرية لدرجة تجعل محتواها لا ينفصل عن النظرية التي تُعبر عنها، فمازال من الممكن وضع آلية لعمل مقارنات موضوعيةٍ عقليةٍ بين النظريات العلمية وتقاليد البحث المتنافسة»[2].

ويستند لودان على حجتين لتبرير هذه النتيجة التي تؤكد إمكان عمل مقارناتٍ موضوعيةٍ عقليةٍ بين النظريات العلمية و تقاليد البحث المتنافسة.

الحجة الأولى مستمدةٌ من حلّ المشكلات

يعود بنا لودان إلى موقف الوضعية المنطقية الذي أدى ببعض فلاسفة العلم المعاصرين إلى القول باللامقايسة ورفض الموضوعية، فيقول: «إن الوضعية المنطقية في أوجها، كانت ترى عادةً أن تقييم النظريات المتنافسة يتمّ عن طريق مقارنة نتائجها «القائمة على الملاحظة»، ومع سيادة الاستعارة اللغوية في ذاك الوقت، فُهمت هذه العملية عادة على أنّها ترجمة توقعات النظريات المتنافسة إلى لغة ملاحظة خالصة (عبر ما يُطلق عليه قواعد التناظر)، ونظرا للاعتقاد بأن لغة الملاحظة خاليةٌ من أي تحيزاتٍ نظريةٍ تأمليةٍ، كان يعتقد أنها تقدم أسساً موضوعيةً للتقييم الامبيريقي للنظريات المتنافسة، ومع زيادة الشكوك حول وجود قواعد تناظر بين النظريات وحول وجود لغات ملاحظة خالية من النظرية (free-

[1]-. Ibid.,pp141- 142.
[2]- Ibid.,, p.142.

theory)، بدأ بعض الفلاسفة مثل كون(Kuhn) وهانسن(Hanson) وفيرآبند (Feyerabend) في قطع الأمل في إمكانية وجود معيار موضوعيٍّ لمقارنة النظريات المختلفة، واقترحوا أن النظريات غير قابلة للقياس، وبالتالي فإنّها لا تقبلُ المقارنة الموضوعية»[1].

يرى لودان أن ما يتجاهله هذا المنظور هو أنه لا قواعد التناظر ولا لغة الملاحظة الخالية من النظرية تُعدّ ضرورية بالنسبة لمقارنة النتائج الإمبيريقية للنظريات المتنافسة. لأننا حتى بدون قواعد تناظر، وبدون وجود لغة ملاحظة خالصة، يمكن أن نتحدث حديثاً له معنى عن نظريات مختلفة تتعلق بالمشكلة ذاتها، حتى عندما يعتمد الوصف النوعي لتلك المشكلة بشكلٍ أساسيٍّ على العديد من الافتراضات النظرية[2]. ويستمر لودان موضحاً كيف أن النظريات المختلفة تواجه المشكلة ذاتها؛ مدافعاً عن وجهة نظر ترى أنه في أي مجال من مجالات العلم توجد بعض المشكلات المشتركة، موضحاً ذلك بالوقائع التاريخية فيذكر على سبيل المثال، أنه خلال نهاية القرن السابع عشر، تناولت العديد من نظريات الضوء المتعارضة مشكلة الانعكاس (بما فيها نظريات ديكارت (Descartes) وهوبز(Hobbes) وهوك (Hooke) وبارو(Barrow) ونيوتن (Newton) وهويجنز (Huygens)). وأصبحت كل النظريات البصريّة المتنوعة معنيّة بحلّ مشكلة الانعكاس، لأنه قد أمكن وصف هذه المشكلة بطريقة مستقلة عن أيّ نظريةٍ من النظريات التي سعت لحلّها[3]...وعندما اختلف الجيولوجيون الأوائل في القرن التاسع عشر حولَ تفسير تَكَوُّن أو ترسّب طبقات الصخور أو الرواسب في القشرة الأرضية (stratification)، جميعهم -سواءً أكانوا من مؤيدي انتظام وتماثل العوامل الجيولوجية (uniformitarians) أم ممن قالوا بالاتجاه الكارثي (catastrophists)[4]، أم ممن كانوا نبتونيين (Neptunists[5]) أم كانوا براكانيين (Vulcanists [6])، سواءً أكانوا أتباع هوتن(Huttonian) أم فرنر (Wernerian)، أو من كان يتقي الله أم ممن ينكر وجوده، سواءً أكانوا فرنسيين، أم إنجليزاً، أم ألماناً- اتفقوا على أن المشكلة الأساسية لأيّ نظريةٍ جيولوجيةٍ كانت هي تفسير كيف تكونت هذه الطبقات المنتظمة والمتميزة[7].

وهكذا يرفض لودان بشدة رأي النسبويين في التغير العلمي، واللامقايسة، بل ذهب إلى أن «"كون»

[1]- **Ibid., p. 143.**
[2]- **Ibid., p. 143.**
[3]- **Ibid., p. 144.**
[4]- الاتجاه الكارثي مذهب في الجيولوجيا يرى أن التغيرات الكبيرة في قشرة الأرض هي نتيجة الكوارث، لا نتيجة لعمليات التطور.
[5]- النبتونيون: ذهبوا إلى أن القسمات المميزة لشكل الأرض حدثت بفعل المياه عندما ألقى البحر رواسبه على اليابسة ثم انحسرت المياه وتكونت الظواهر الجيولوجية.
[6]- البركانيون، قالوا بأن الحرارة هي القوة الدافعة.
[7]- **Progress and Its Problems, p.145**.، يُلاحظ هنا أن لودان يؤكد على أن العلم مشترك إنساني عام لا دخل فية للجنس أو اللون أو القوميات أو الانتماءات الجغرافية و الوطنية، أو الإيمان أو الإلحاد..إلخ.

قد خُدع باكتشافه أن بعض المشكلات الإمبيريقية ليست مشتركةً بين التقاليد المختلفة أو النماذج (paradigms) المختلفة، ذلك لاعتقاده بعدم وجود مشكلات متطابقة (وهذا صحيح بالتأكيد). غير أن تعميم دعوى عدم قابلية قياس المشكلات تُعدّ دعوًى منحرفةً تماماً كما أن الدعوى المحدودة القائلة بعدم التداخل الجزئي هي دعوًى مبهمةٌ»[1].

الحجة الثانية مستمدةٌ من التقدم.

مع أن لودان يتوقع أن بعض الفلاسفة سينكرون وجود نظريات تتعامل مع المشكلات نفسها، لكنه يُصِّر أنه مازال يوجد مجالٌ لتقييم موضوعيٍّ لنظريات وتقاليدِ بحث لاقياسيةٍ والمقارنة بينها، لذا يعود إلى رؤيته بأن العقلانية تتوقف على قبول تقاليد البحث التي تتمتع بأعلى فاعليةٍ في حلّ المشكلات، فيؤكد على أن البداية تكون من التحديد التقريبي لفاعليّة أيّ تقليدِ بحث، أي نبدأ من داخل تقليد البحث نفسه؛ فنسأل ببساطة عما إذا كان تقليد البحث قد حلّ المشكلاتٍ التي حددها لنفسه أم لا؛ ونسأل عما إذا كان قد نتج عن عملية الحل شذوذٌ إمبيريقيٌّ أو مشكلاتٌ تصوريةٌ أم لا، ونسأل عما إذا كان، بمرور الوقت، قد نجح في توسيع نطاق مشكلاته التي فسَّرها، ونجح في تقليل عدد ما تبقى من المشكلات التصوريّة وحالات الشذوذ وتحديد مدى أهميتها أم لا. وبهذه الطريقة يمكن الوصول إلى توصيف تقدميّة تقليد البحث (أو تدهوره). إذا فعلنا هذا مع كل تقاليد البحث الرئيسية في العلم، عندها نستطيع عمل ما يشبه تصنيفاً أو ترتيباً تقدميًّا لكل تقاليد البحث في وقت معين؛ لذا من الممكن، على الأقل من حيث المبدأ وربما بالممارسة مع الوقت، أن نكون قادرين على عملِ مقارنة لتقدميّة تقاليد البحث المختلفة، حتى وإن كانت تقاليد البحث هذه لا قياسيةً تماماً من منطلق المزاعم الجوهرية التي تقدمها عن العالم[2]

وهكذا يُصِّر لودان على رفض اللامقايسة، وإمكان عمل مقارنة بين نظريات أو تقاليدِ بحث مختلفة، فيقول:«حتى لو لم نتمكن أبدا من إيجاد طريقة لترجمة ميكانيكا نيوتن إلى الميكانيكا النسبية، حتى لو لم نجد أبدا طريقة للمقارنة بين المزاعم الأساسية لفيزياء الجُسيمات في القرن العشرين والمذهب الذري في القرن التاسع عشر، وبشكل أعم حتى لو لم نتمكن على الإطلاق من القول بأن نظريتين قد تعاملتا مع بعض المشكلات نفسها»[3]؛ أي حتى لو لم نُسلِّم بحجته الأولى، فإنه يرى أنه مازال من الممكن- من حيث المبدأ- أن نقوم بعمل تقييم للمزايا النسبية لتقاليد البحث هذه (أو غيرها)، على أسسٍ عقليةٍ، هذه الميزة يمكن تعميمها بسهولة حين نلاحظ وجود العديد من المعايير لمقارنة

[1]- Ibid, p.145.
[2]- Ibid.,, p.145 -146.
[3]- Ibid., p.146.

النظريات المتنافسة والتي لا تتطلب أيّ درجةٍ من درجات قابلية القياس على مستوى الملاحظة. قد نقارن النظريات-مثلا- من منطلق اتساقها الداخلي أو من حيث تماسكها. و بالمثل، ربما نتساءل عن نظريتين (أو أكثر)، أيهما أبسط؟ أو أيهما قد تمّ تفنيدها؟ أو أيهما قد توصل لتوقعات أكثرَ دقةً؟ و نظرا لأن مثل هذه الخواص يمكن تحديدها بالتأكيد (بما في ذلك التقدميّة)، يمكن أن نقول بأن اللامقايسة المحتملة (possible incommensurability) بين النظريات وتقاليد البحث (طالما تمّ الاهتمام بمزاعمها الجوهرية عن العالم) لا تمنع وجود تقييماتِ مقارنةٍ لتحديد مقبوليتها[1].

خاتمة

وجود برامج البحث (أو تقاليد البحث) هو القاعدة لا الاستثناء عند كلٍّ من لاكاتوش ولودان، على عكس كون.

عند كون، يكون التقدم تراكميًّا في المرحلة المستقرة للعلم السائد، في ظلّ البراديام القائم المتفق عليه من النخبة العلمية، أو المجتمع العلمي، وعندما يعجز البراديام عن الوفاء بمتطلباته أو تحقيق أهدافه يتم التخلي عنه بالثورة عليه لصالح براديمٍ جديدٍ تماماً في كلّ مكوناته. تحدث الثورة في العلم مقترنةً بالتغيّر الكلّي والجوهري للبراديام: مفاهيمه مناهجه أدواته، قيمه، أساليب حلّ الألغاز أو المعضلات، ويرفض كون أن تكون عملية الانتقال من براديمٍ إلى آخرَ عمليةً تراكميّةً تتم عن طريق تعديلٍ في عناصرها، أو تحسينٍ أو توسيعٍ لمجاله.

إن الفلسفة لا يمكن أن تعمل بمعزلٍ عن العلم، بل هذا قدرها، وعليها أن تنتظر دومًا حتى يقع الحدث العلمي، أو حتى يقول العلم كلمته، وكذلك العلم لا يعمل بمعزل عن مشورة الفلسفة. على الفلسفة أن تنتظر مزيداً من التقدم في العلم حتى تستطيع أن تمارس عملها، والعلم لا يتوقف عن العمل، سواءً أكان يقودنا إلى مرحلةٍ أكثر اكتمالاً أم إنّه يحلّ مشكلاتٍ ويتسبب في أخرى. ومهما كان التقدم نعمةً ملتبّسةً بالنقمة فإنّه لا مفرّ منه، ولا من فلسفته.

[1]- Ibid.

منتدى الاستغراب

مناظرةٌ حول تقنيّات الحاضر

جان لوك نانسي- بينوا غوتز

مناظرةٌ بين فيلسوفين فرنسيين حول تقنيّات الحاضر
الزمن الذاوي في سيئات الحداثة

أعدت الحوار هيئة تحرير مجلة (le **Portique**) الباريسية

جرت هذه المحاورة في ستراسبورغ، في 4 تشرين الأول 1998، بين الفيلسوف الفرنسي جان لوك نانسي ومواطنه أستاذ الفلسفة المعاصرة بينوا غوتز. تتناول المحاورة نطاقاً واسعاً من القضايا المتمحورة حول التقنية ومجالات تطبيقها. اشتملت المسائل التي تم التطرق إليها على التقنية والفنّ ومدى تأثير الطبيعة في مفهوميهما، كما طرح المحاوران عدة مواضيع من قبيل الفنّ والعمل والبطالة والعدميّة والطبيعة التي كشفت عن دور التقنية الفعّال في كلّ هذه المجالات ما أنتج إنساناً فنيًّا أو إنساناً كثمرةٍ للتقنيات.

وفي ما يلي الحوار الكامل الذي دار بين جان لوك نانسي وبينوا غوتز.

المحرّر

ـ جان-لوك نانسي (Jean-Luc Nancy): ما رأيكم لو بدأنا هذه المحاورة من مقطع إشكاليّ يتعلّق بعلاقة التقنية بمفهوم الزمن، أقول التالي: "**في الزمان لا يتجلّى تفريق الزمان. ولا يتجلّى الحيّز الوقتي للزمان. والحيّز الوقتي نفسه لا يفتح جوفه في الزمان والمكان. لذلك ينبغي توفّر تقنية تسمح في نهاية المطاف بِإعادة خلق الإبداع الذي لم يحدث**"[1].

ـ بينوا غوتز (Benoît Goetz): هذا المقطع من كتاباتك هو نفسه الذي وضعناه على غلاف هذا العدد من مجلّة (le **Portique**)، إذ بدا لنا أنّه يحثّ على الذهاب إلى داخل ما يُمثّل مشكلاً في

---

[1]- جان لوك نانسي: فيلسوف وأستاذ فخري في جامعة العلوم الإنسانيّة في سراسبورغ.
بينوا غوتز: أستاذ الفلسفة في جامعة بول فيرلين في ميتز، و رئيس تحرير مجلة الفلسفة والعلوم الإنسانية "لو بورتيك"، وعضو في مختبر لورين للعلوم الاجتماعية والشبكة الدولية (PhilAU).

- العنوان الأصلي: **Techniques du présent**.
- المصدر: **Revue "Le Portique", "Techniques et esthétique, 1999/3**
- ترجمة: عماد أيوب.

هذه الدراسة التي تحمل عنوان (التقنية والاستطيقا). وليس بمقدور المرء أن يتجاهل أنّ هذا المقطع -الذي أعيدَ إلى سياقه- مُختزَلٌ جدًا. هل يمكنك أن تُخبرَنا أكثر، اليوم، «حول ما كنت تُريد قوله»؟ كيف يمكنك تأكيد أنّ التقنية لم يتمّ التفكير فيها، بعد ماركس ولُرْوا-غوران وسيموندون، حتى لا نأتي مُباشرةً على ذكر هايدغر؟

جان ـ لوك نانسي: القول أنّه لم يُبحَث في التقنية فيه شيءٌ من الفظاظة أمام كلّ أولئك الذين أشرْتَ إليهم...

ـ لُرْوا غوران، بصورةٍ خاصّة، يقول شيئًا قريبًا من ملاحظاتك حينما يُلمّح إلى أنّنا نُفكّر بصورةٍ خاطئة تمامًا بالتقنية، عندما يُنظر إليها بوصفها شيئًا خارجاً عن الإنسان، طرأ عليه من الخارج واعترضه، في حين أنها امتدادٌ له، وتعبيرٌ عن هيكله وعضلاته وجهازه العصبي وخياله.

- أعتقد أنّه ينبغي أن نقول أنّها أكثر من «تعبير» و"امتداد"...، ينبغي أن نقول أنّ الإنسان نفسه حيوانٌ تقنيٌّ. فليس الإنسان سوى حيوانٍ تقنيٍّ، أي، ببساطة، هو حيوانٌ غير طبيعيٍّ. والتعارض الكبير بين «التقنية» و«الطبيعة» مشروعٌ إذا كان يعكس تعارضًا بين ما له غايةٌ مُبرمجةٌ في ذاتها -كالطبيعة المُسلّم بها- وما ليس له غايةٌ بذاتها.

بهذا المعنى، يمكن القول أنّ الإنسان فنّيٌّ أو هو ثمرةُ التقنيات، وليس هذا فحسب، بل هو الحيوان التقني، لأنّه لا يتوفّر على غايةٍ بذاته. وهو حيوانٌ غير مُحدّدٍ، كما قال نيتشه. وهذا هو الأمر الذي من الصعب علينا التفكير فيه

بالتأكيد، سَبَقَ التفكير في مسألة التقنية، لكنّ الرأي غير الفنّي هو الذي يُهيمِن دائمًا، من دون أن يجري البحث في نتائج التقنية. لقد كان من الصعب على هايدغر أن يُعبرّ عمّا سمّاه «مسألة التقنية»[1]، ذلك أنّ كل العالم يرى دائمًا إلى التقنيات بوصفها وسائل مُتعلّقة بأهداف. لقد أوضح هايدغر ذلك في «مسألة التقنية»، أو على الأقلّ، كان لديه هاجسٌ كبيرٌ يتعلّق بشيءٍ آخر غير الذي فهمناه منه بعامّة. ثمّة فهمٌ خاطئٌ بخصوص هايدغر حول ما يتعلّق بمسألة التقنية، وهو أمرٌ مُلفتٌ. لقد رأينا هايدغر مرارًا يحتقر التقنية، كما كلّ العالم، في حين أنّه بحقٍّ من أوائل الذين حاولوا القول أنه ينبغي التفكير في ما كان موجودًا «destinal" في التقنية، التقنية بوصفها «إرسال الكينونة». ذلك يعني أن التقنية لا

[1]- Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », in Essais et conférences, Tel/ Gallimard.

تكمن في الخارجيّة المتُعلّقة بِأداةٍ، وإنما هي مُكوّنٌ جوهريٌّ، ولحظةٌ جوهريّةٌ للبشريّة.

ما يُثير انتباهي عندئذ، هو أنّ التقنية ليست بالضبط «وسائل لا حدّ لها"، وهو ما يُشير إلى أحد عناوين أغامبيم (Agambem) بل بالأحرى نمطٌ من الانتقال الدائم للغايات. لنأخذ مثالاً بسيطًا وهو السرعة، التي تُصبح غايةً تقنيةً في لحظةٍ ما، على نحوٍ مُبكّرٍ بلا ريبٍ. التوصيل السريع للرسائل هو وسواسٌ منذ القدم.

-أظنّ أنّك تُلمّح إلى أنّ الذعر من التقنية يرتبط باصطدامنا عبر التقنية بِتناهينا الخاصّ.

-إنّ ما يصعب علينا التفكير فيه، ويُمثّل كل الصعوبة حيث إنّنا نُفكّر بزماننا، هو أنّ التقنية وكلّ عصرنا يعرِض لنا نمطاً من غياب الغاية والتحقّق والهدف والغائية وعلم الآخرة. بالنسبة إلينا، لِنهاية العالم معنًى واحدٌ: الكارثة. تنقصنا الأخبار والنهايات. وذلك، على ما أعتقد، هو ما يصعب علينا كثيراً أن «نهضمه»، من أجل أنّ هناك حضارةً وراءنا وجّهت تفكيرَها نحو التحقّق والغاية. لكنّني لا أزعم أنّ بإمكاننا الاكتفاء، ونحن مسرورون بالتفكير في غياب الغاية والهدف. ينبغي بالأحرى أن نُحاول نقل خطاطة الفكر كاملةً.

-في حاشية كتابك (يكون مفردًا وجمعًا) تُورِد هذه الجملة التي قالها نيتشه: «الإنسان والأرض التي يعيش عليها لم يُكتشَفا بعدُ"[1]، أي من تعليق ملكة الغايات والمعنى المفروض، ثمّة مشهدٌ آخر يُكتشف ولم نبدأ النظر فيه بعدُ. إنّه بدايةٌ لا إنجاز يَعرِض لنا.

-ما يتمّ اكتشافه هو أنّ العالم لم يعد على حاله ولا الأرض على حالها. والطبيعة غير موجودة. بل علينا القول أنّها أحد الأشياء التي من الصعب جدًا تقديمها هنا أيضًا، في العقليات إن لم يكن ذلك في الفكر، بما أنّ الفكر يعلم ذلك منذ أمدٍ طويلٍ: كتبت ماري ماك كارثي هذه الرواية (عصافير أميركا Les Oiseaux d'Amérique) التي تنتهي بهذه الجملة التي قالها كانط وتوفيّ في أحد المستشفيات الأميركية: "Die Natur ist tod, mein Kind". وذلك معلومٌ، بوجهٍ ما، منذ أمدٍ طويلٍ. ولا أودّ القول كذلك أنّ الرأي يبقى جاهلاً. فالرأي هنا فئةٌ سيئةٌ. لكنّ فكرة اللا-مجانسة الجوهرية، ما زالت لم تتحدّث ولم تضع خطاطةً لثقافتنا.

[1]- **Ainsi parlait Zarathoustra, Première partie, « De la vertu qui donne», 2, traduction Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, OEuvres, II, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 342**

- لهذا السبب من الصعب علينا أن نتخلّص من ورطة مفاهيم «الفنّ» و«التقنية»، بِما أنّها لا تعمل إلا بمعيّة مفهوم الطبيعة.

-بالضبط ولهذا السبب من المهمّ إيراد الإيضاح التالي: في وقتٍ أصبحت التقنية بالنسبة إلينا قضيةً مُقلقةً، أو على الأقلّ، مُزعِجةً جدًا. لا نعرف ماذا نصنع مع هذه الأداة التي يبدو لنا أنّها تتكاثر حتى تُلقي علينا عتمةً (وهذا بعد كلّ شيءٍ إدراكٌ صائبٌ للأمر، بما أنّ الأداة ليست بحقّ أداةً)، ففي الوقت عينه بدأ ما يُسمّيه البعض بـ«التضخّم» في دور الفن. لقد بدأنا الحديث إذًا عن «وضع الفلسفة يدها على الفنّ». وشرع الفنّ باحتلال هذه المكانة التي لم يحتلّها من قبل. أصبح الفنّ مكانًا يضمّ تساؤلاتٍ هي في النهاية تلك التي تتمحور حول هذا النشاط الذي لا حدّ له. نشاطٌ لاطبيعيٌّ يُرافق الطبيعة ضمن علاقة «مُحاكاةٍ»، لكنّ كلّ الفنّانين الكبار وكلّ المفُكّرين الكبار عرفوا دائمًا أنّ هذه المحاكاة لم تكن نسخةً. ومع ذلك، الخطاطة الكبيرة للرأي كانت المحاكاة بمعنى إعادة الإنتاج، وبالتالي: لوم الأصلي «الطبيعي».

عندما يُهتمّ بتاريخ نظريّة الرسم -والرسم هو في صميم قضيّة مُماثلة ومُحاكاة الطبيعة- فإنّ ما يُثير الانتباه كثيراً هو أن نقرأ في النصوص الكلاسيكية أنه لا يحقّ لنا بصورةٍ خاصّةٍ إعادة إنتاج الشخص كما هو، أو كما نراه. علينا أن نتفطّن إلى أنّ المُماثلة الحقيقيّة في الرسم هي مُماثلة إنسانٍ داخليٍّ، ليس حاضرًا هنا، ولا في الطبيعة، وغير مرئيٍّ.

ثمّة هنا التقاءٌ مزدوجٌ بين الفنّ والتقنية. فالأول يتعلّق باللاجنسانيّة وغياب الغاية. إنّ الالتقاء الأول يحدث بواسطة التوازي. لكن، في الوقت عينه، وهذا أكثر فضولاً وأكثر صعوبةً، ثمّة التقاءٌ بواسطة التراكب. كلّ شيءٍ يحدث كما لو أنّ الفنّ يجب أن يكون حقيقة التقنية: بما أنّ التقنية تُلغي الغايات «الإتيقيّة-اللاهوتيّة-السياسيّة»، أو على الأقلّ، تُخرّب ترتيب هذه الغايات، فإنّ الفنّ يحتلّ موقعًا لم يحتلّه في أيّ حضارةٍ، فيتمّ الحديث عن الحقيقة في الفنّ الذي يحتلّ الفنانُ فيه موقعًا أكثر أهميّةً، في حين هو لا يعرف بتاتاً ما الفنّ الذي يصنعه، بِما أنّه ليس هناك مدافعٌ أو قاعدةٌ أو نموذجٌ. لكن هناك حضورٌ دائمٌ للفنان...

-هذا أمرٌ رومانتيكيٌّ بمعنًى واحدٍ. الفنّ اليوم ليس رومانتيكيًا وإنما هذا الفكر يبقى رومانتيكيًا...

-نعم، ثمّة شيءٌ ما رومنتيكيٌّ. لقد سبق للرومانتيكيّة أن أدركت تركيز الأسئلة والمطالب على الفنّ، والتي لم يكن بإمكانها التغاضي عن النمط اللاهوتي لكن، من جهةٍ أخرى، لم تكن الرومانتيكية تُفكّر

في مسألة التقنية، وفي ذلك هي وراء ظهورنا. فالرومنتيكيون لم يعتقدوا بوجود نموذجٍ أو فكرةٍ للفنّ الذي قد يجد المرءُ فيه بديلاً. غالبًا، يأخذ ذلك شكلًا لامُتناهيًا. في النزعة الرومنتيكية، هناك انتقالٌ، وليس هناك شكلٌ نهائيٌّ، بل هناك ضربٌ من «الغاية اللامُتناهية». وهناك الفنان لا العمل الفني. بيدَ أنّه يبقى هناك فكرٌ يتعلّق بنتيجةٍ، حتى لو كانت نتيجةً لامُتناهيةً، وحتى لو كانت هذه النتيجة ضمن الحياة لا ضمن العمل، إلخ.

إذاً، إنّ ما يفصلنا عن الرومانتيكية، هو أنّنا نعرف أنّ علينا التفكير بضربٍ من اللانتيجة الجذريّة، وأنّه بالتالي –وهذا هو الجانب الثالث من الالتقاء بين الفنّ والتقنية- بعد وقتٍ ما استطعنا فيه الاعتقاد بأنّ الفنّ هو الموضوع الذي تُعطي فيه الحضارة التقنية نفسها شكلاً أو هويّةً (هناك الكثير من ذلك في ضربٍ من الجماليّة، بين بداية القرن والأعوام القريبة منا) الآن أظنّ أنّ هناك شيئًا آخر يضع موضع إشكالٍ فكرةً مُعيّنةً أو تمثيلاً مُعيّنًا للفنّ. ويصبح على الأرجح من الصعب تثبيت مفهوم الفنّ...

-لو عدنا إلى هذا المقطع الشهير الذي اقتبسناه من دراستك في «التقنية والاستطيقا»، فإنّك تكتب أنّ هناك اليوم تفكيراً فوق الحدّ حول الفنّ، وليس ثمّة اختراعٌ للفنّ...

-لقد قلْت «هذه -على الأقلّ- هي المظاهر». يُقال في العادة أنّ هناك فيضًا من الخطابات حول الفنّ، ولكن «ليس ثمّة فنّ». لكنّ ذلك، على الأقلّ، يعتبر حكماً مُبكراً. إنني أشبه الكثير من المُنظّرين المُجبَرين على الحديث عن الفنّ. وهذا، بذاته، ذو دلالةٍ إذ لم أعتقد منذ ثلاثين عامًا أنّني مُجبَرٌ على التحدّث عن الفنّ. وبالنسبة إليّ، لم يكن الأمر يُجاري الأسئلة الفلسفيّة. ولكنّنا عندما نكتب عن الفنّ ننساق سريعًا إلى السؤال المقابل، مثل ضربٍ من المرتدّة (boomerang)، وهو معرفة منزلة الخطاب الذي يتناول ما يقع خارج الخطاب، والذي يعاني بسبب سلوكين: إعطاء الفنّ معناه وحقيقته من الخارج، «مباركته" و تقديسه. ونُدرك على الفور خطر وبطلان هذا الرأي، أو على الضدّ من ذلك نُحاكي الفنّ. أشعر بأنّي أمتلك ميلاً قويّا لمحاكاة الفنّ. هناك على الأرجح انجذابٌ ضروريٌّ للفيلسوف نحو الشعر. هذا يعني أنّه في لحظةٍ ما، نشعر بأنّنا نستطيع إنشاء خطابٍ حول الفنّ، وليس هذا فحسب، بل يجب أن يحدث ذلك في الفنّ.

-لديّ سؤالٌ ذو طابعٍ «شخصي»: كيف تُلاقي الفنّ في فكرك؟ وأنا أُفكّر، بصورة خاصة، في هذا المُصنّف الذي ظهر توًا والذي يتناول الفنّان التصويري كاوارا (Kawara): "تقنية الحاضر". هل تغيب علاقةٌ فرديّةٌ بينك وبين الفنّ المعاصر، علاقةٌ مُختلفةٌ عن تلك القائمة بين دولوز وباكون، أو بين ليوتار

وبورين مثلاً؟ ألا يكون لنا الانطلاق، على وجه التحديد، من هذه العبارة «تقنية الحاضر»؟ أليست فكرتك نفسها، بمعنىً ما، هي تقنية الحاضر؟ ألم تَختَرْ، في إطار فكرتك، شيئًا قريبًا جدًا من بعض الفنانين مثل الفنان التصويري أون كاوارا (On Kawara)؟ إذا كان «عملُك»، كما يُقال في ما يتعلّق بالفنانين المعُاصرين، هو أيضًا تقنيةٌ للحاضر، ذلك يعطيه الفرصة للقرب الفردي من بعض فنّاني اليوم. ما يشرح -بتعبيرٍ ساذجٍ- موقفك «المؤيّد ل" الفنّ المعاصر؟

-في النهاية نعم... أنا "مع"، لكن بنبرتين. إنني «مع» بقدر ما أنا «ضدّ» الآراء التي تُهاجم الفنّ المعاصر والتي وجدتها حقًّا سخيفةً. فأصحاب تلك الآراء يفترضون أنّهم يفهمون جيدًا ماهيّة الفنّ وهذا شيءٌ لا يُقدّم. ثانيًا أنا في العادة مستاءٌ أو مُضطربٌ -أو أحيانًا ثائرٌ- بسبب ما يفعله بعض الفنّانين المعُاصرين، وأرى في هذا مشكلاً. يطرح ذلك عليّ مشكلاتٍ رهيبةً، فأنا أعرف أنّني أبدو أحيانًا كمن يُطلِق إشارة ترحيب بأيّ شيءٍ -بينما في الواقع، في «حساسيتي»، وحكمي، وأيضا في حكمي السياسي، لستُ سعيدًا البتّة بشيءٍ معينٍ أجده قبيحًا. لا يمكنني القول مثلاً أنّني أوافق على استخدام الأشياء الرديئة في الجداول. لكن عندما يكون من واجبي أن أشرح السبب فإنّني أرتبك. لأنّني أفهم أنّنا ننتهي إلى هنا، لكن في الوقت عينه أجد هنا شيئًا ما مُزيّفًا تائهًا... لكني لا أعلم جيدًا إلى متى يمكنني قول ذلك. وأعترف أنني أفتقر هنا إلى «مفهومٍ ناظِمٍ"...

-لكن، بغية العودة إلى الفنّان التصويري أون كاوارا (On Kawara)، يحدث ذلك من جهة الطهارة المتُطرّفة.

-بلا ريب... لكن عندما تقول "تقنية الحاضر" في ما يتعلّق بعملي...

-نعم، فكرتك تبدو لي مُوجّهةً إلى شيءٍ يقوم على إتيقا أولى، لا فنّ العيش (art de vivre) بل فنّ الوجود (art de l'existence)، أو فن الحياة... لا غرابة إذًا في أن نلاقي فنانين مُعاصرين مشروعهم هو إعداد آلياتٍ لِطرح السؤال حول معرفة الكينونة-هناك.

-هنا أنا موافقٌ، لكن بإمكانك قول ذلك على نحوٍ أفضل مني. ذلك يجعلني أفكّر في شيء كنت أفهمه لدى فوكو، في حين أنّ فوكو شخصٌ لا أمتلك معه الكثير من نقاط التجاذب. إنّها فكرة «العناية بالذات» و«تحويل الحياة إلى عملٍ فنّيٍّ». لكن ما كنتُ أتساءل بشأنه، عندما باشر فوكو بتناول هذا الدافعِ، هو أنّ ذلك لم يبقَ خاضعًا لهيمنة التشكيل، و«نحت الذات»...

-ذلك ينطلق لديك من فكرة التفريق (espacement) التي لا تتعلّق بفرض شكل على المادّة، ولا تتعلّق بلا شكٍّ بأفق التنفيذ...

-ثمّة شيءٌ بالغ الأهمّية يحدث هنا، على مستوى السؤال عن العمل. إلى أيّ درجةٍ ثمّة ضرورة للعمل، وإلى أي حدّ ثمّة ضرورةٌ للبطالة؟ من وجهة النظر هذه، أعتقد أنه ليس بإمكاننا رفض أنّ مع «البطالة»، اكتشف بلانشو (Blanchot) شيئًا أساسيًّا.

-أذكر لك: «فنانون، حرفيّون، صانعو الأسهم النارية: هؤلاء يفتحون كلّ مرّةٍ المكان-الزمان، ومن داخل الطبيعة يستبعدون الطبيعة وفنيّي الحضور»...

-«فنيّو الحضور»، عبارةٌ تعني أيضًا، لو تذكّرنا لِرْوَا-غوران (Leroi-Gourhan)، أنّ الإنسان حيوانٌ يتّخذ أماكن للعيش والسكن -كهف، كوخ، وكل ما تريده- حيث تضمّ وظائف أخرى منها الحماية والتجهيز. توجد رسومٌ داخل المغاور علمًا أنّ الرسوم لا توجَد في كلّ المغاور... لكن ذلك لا يُنافي أنّه قبل العصر الحجري المصقول كان البشر يخزنون كمياتٍ من الصّباغ والمنتجات الخاصّة بتصنيع الصّباغ. لقد اكتشفنا أنّ هناك منتجاتٍ لصناعة الصباغ جرى نقلها بكمياتٍ كبيرةٍ وعلى مسافاتٍ طويلةٍ (لم يكن هناك عجلةٌ في ذلك الوقت!). ولا تؤدّي الصبغة دور الحماية، ويُخصّص للأجسام والثياب والجدران، ذلك يعني بالتالي أنّ هناك هذا الإفراط التقني.

-أقترح عليك إذًا أن تلجأ إلى مفهوم «البقايا»[1] الذي اخترتَه للحديث عن الفنّ المعاصر، أو ما يكشفه الفنّ المعاصر في كل فنّ. فهو مفهومٌ حسّاسٌ يجعلنا نُفكّر خطأً بإستطيقا الأنقاض، ويأتي أيضًا من اللاهوت، لكنّك تُغيّره بالكامل. بالنسبة إليك البقايا هي أثر العبور، وهنا نهتدي إلى تأويلك عن الفنّ الجداري (parietal): فعل الإنسان ذلك كي يُشير إلى عبوره هو، ولكي يُلاحظ نفسه. يبدو لي أنّه يجب تذكّر أنّ (vestigio) هي مرادف لـ(illico) التي تعني (in eo loco) -كما يقال «illico» «على الحقل»، أي «في هذا المكان بالذات»، «على الفور»... هنا، إذًا، يتقاطع المكان والزمان. إنّ بقاياك لا علاقة لها بالخراب ولا بشيءٍ من اللاهوتي. هي تسمح لك بأن تُبيّن أنّه في الفنّ -منذ لاسكو وفي كلّ فنّ- وُجِدَ هذا الأثر للعيش. حتى عندما كان الفنّ خاضعًا للتمثيل الحسّي للفكرة، كان هناك هذا الأثر للفنّان الذي كان هنا...

[1]- Jean-Luc NANCY, « Le vestige de l’art » in Les Muses, Galilée, 1994. Cf. également « Peinture dans la grotte» (Ibid.).

-عندما تقول "انتزاع الفنّ من سياقه اللاهوتي»، فذلك لا يتمّ من حيث إنّ ما دفعني هو الاختلاف، الذي استخرجه علماء اللاهوت، بين البقايا والصورة. فالبقايا هي أثرٌ، بلا صورةٍ، كما الدخان الذي لا يُشبه النار. أعتقد أنّ من المهمّ فهْم أنّ في كلّ فنٍّ، بما فيه «التصويري»، هناك دائمًا الصورة والبقايا.

-إذًا، يكشف الفنّ المعاصر عن حقيقة الفنّ، وما كان يُمثله الفنّ دائمًا...

-إنّه ذلك الأمر... بوجه ما، يُشير اختفاءُ الصورة والتمثيل، علانية، إلى البقايا. لذا، يُزعزع ذلك إلى حدٍّ كبيرٍ كلّ رؤيتنا للفنّ، لكوننا نجد صعوبات جمّة في التفكير بالبقايا وحدها.

-دائمًا في النصّ نفسه عن الفنان التصويري أون كاوارا (On Kawara)، وجدتُ مقطعًا غير مألوفٍ يُعدّ أساسيًا في مسألة «الفنّ/التقنية». نقابل في العادة بين دهّان المنازل والفنّان الدهّان، وذلك تمييزًا بين نشاطين يتمّ وضعهما في خانة المهنة نفسها، ويتعلّق أحدهما بمهمّة الفنّان النبيل، والآخر بالوظيفة البسيطة للحِرَفيّ الفنّي. لكنّك تكتب: «لِمَ تقوم بطلاء جدران الغرف؟ لا من أجل «التجميل»، بل لأنّه، من دون الطلاء، تختفي الجدران وتنهار في قعر بلا قعرٍ، ومعها المنزل. لكن ينبغي أن يكون هناك منزلٌ: إقامةٌ، مكوثٌ، استبقاءٌ، عطلةٌ، احتجازٌ، تأخّرٌ. الحاضر المحجوز في مقابل وقوع الزمن، والحاضر المحجوب عن الزمن، المبُعَد.» يمكن تأكيد أنّ دهّان المنازل والفنّان -على الأقلّ الفنّان المعاصر- و"فنّيّ الحاضر" ينضمّان.

-نعم! ذلك يمكن أن يبدو مُثيرًا للسخرية، لكنّه شيءٌ يحظى بالنظر من جانبي. لقد كان الغموض سبب حيرتي لفترةٍ طويلة، وهو غموضٌ يمكن أن يتطوّر إلى مفارقة، بين دهّان المنازل والفنّان الرسّام. ذلك مَدعاة للضحك. لو قِيلَ «هو دهّان منازل»، فالشخص الذي أُعلِنَ عنه يتدحرج من علياء الاعتزاز الفنّي. لكن، في الواقع، لو اعتقد المرء أنّه قبل الرسم على الحامِل كان الرسم الجداري يُغطّي الجدران كافة في بومبي (Pompéi: مدينة رومانية)، أو في الكنائس، في البلقان بخاصّة... لذا، من المشروع طرح السؤال: لِمَ نطلي؟ يمكن ببساطة الاعتراض على الجملة التي ذكرتها -"الجدران بلا طلاء تختفي"- بأنّ للجدران دائمًا لونًا مُعيّنًا، ويمكننا أن نسأل لماذا لا نرتضي هذا اللون. وهذا أمر يحدث أحيانًا. توجد منازلُ عصريةٌ تُترَك فيها الجدران بلا طلاء. لكنّ ذلك يعني أنّنا نرى هذه الخَلَفية بوصفها مساحةً (لقد أخطأتُ بالحديث فقط عن الأصباغ)، وذلك يعني أنّه للسكن يُحتاج دومًا إلى تحديد مساحة السكن كمساحةٍ. ذلك يعني أيضًا أنّ الإنسان لا يجعل نفسه في مأمنٍ، أو لا يسكن عندئذٍ، بل يقوم بالاحتماء، والأمر ليس نفسه. عندما يهطل المطر أبحث عن سقيفةٍ أحتمي تحتها، أما لو كنت

أسكن في مكانٍ ما، فسيكون تصرّفٌ آخرُ. وهذا التصرّف لا يتعلّق بزخرفةٍ أو زينةٍ ما. إنّه أمرٌ مُختلفٌ...

-نعم. ليس ذلك من أجل "التجميل"، بل يتعلّق بتقنية الحضور أو تقنية العيش. هنا ينكشف أنّ الإنسان كائنٌ تقنيٌّ. وهذا يُفضي إلى فكرة هايدغر التي ترى أنّ الإنسان هو ساكن (habitant).

-وأنا مُستعدٌّ لأقول ذلك فبالنسبة إليّ، وكما تُلاحظ، هو مَطليّ بالأبيض، تقريبًا غير مَطليّ...

-إلى جانب هذا اللوح الكبير الأبيض أحاديّ اللون: أبيض على أبيض على أبيض...

-وهذا اللوح الآخر الخاصّ بـ سوزانا فريتشر: مربّعٌ زجاجيٌّ عليه يتلفّ اللون من أعلى إلى أسفلَ. إنّه بالكاد مرئيٌّ.

-أيضًا لديّ سؤالٌ لو سمحت. بالنسبة إليك، الفنّ والفلسفة ليسا ميّتين، لكن هناك شيءٌ جرى تفحّصه. إنّك لم تقل، على غرار آلان باديو (Alain Badiou) أنّه يمكن استئناف العمل بِآراء أفلاطون وفلسفته بين ليلةٍ وضحاها. وهذا الحدّ الذي نُظِرَ فيه، بمعنى ما، هو نفسه بالنسبة إلى الفنّ والفلسفة. وفي كل الحالات، فإنّ الحدود التي ينظر الفنّ والفلسفة فيها تلتقي اليوم. إننا أمام ضربٍ من نفاد الفكرة، أو على الأقلّ ما أسمّيه المعنى المفروض. لكنّك لا تقول بالعدميّة (nihilism)، وفي مُداخلتك على شاشة التلفاز مساءً، بخصوص موريس بلانشو، شدّدت على القول أنّ بلانشو، بخلاف بعض المظاهر التي تفرض نفسها سريعًا، لا يقول بالعدميّة. إذًا هذا النفاد الذي ليس تعبًا يقوم على عدم إنكار أنّ -كما يُقال منذ هيغل[1]- شيئًا مُتعلّقًا بالفلسفة قد اكتمل. إنّك لا تعتقد على غرار دولوز (Deleuze) وباديو أنّ الفلسفة خالدةٌ ومُبدعةٌ. ثمّة غايةٌ جرى النظر فيها وهذا خبرٌ جيّدٌ. عند هذا المستوى أنت لا تقول بالعدمية. يبقى العالم، أي المعنى الصريح الذي يُنتظر اكتشافه (انظر عبارة نيتشه التي ذكرناها في موضعٍ سابقٍ).

-لكن، لا أفهم الفلسفة كما فهمها باديو ودولوز، ولا أختلف معهما. أظنّ أنّها أكثر من مجرّد كلمة. لأنّه عندما نتحدّث عن «غاية الفلسفة»، مع هايدغر، لا يتعلّق الأمر بشيءٍ آخرَ غيرِ غاية الميتافيزيقا أو اللاهوت الوجودي، أي غاية «المعنى المفروض»، لكنّ قول ذلك بهذه الطريقة قد لا يُعدّ كافيًا. هذه هي غاية الفكرة التي توصِل إلى نتيجة. عندئذ، مع هيغل، جرى النظر في أحد الحدود وتحقّق إنجازٍ ما. وليس من باب الصدفة أنّ كل الذين يحتقرون «غاية الفلسفة»، بالمعنى الذي قصده هايدغر، لا

[1]- Signalons le très éclairant Hegel, l'inquiétude du négatif, de Jean-Luc NANCY, Hachette, 1997

يُفكّرون لدقيقتين في ما جرى بعد هيغل وعصره: ماركس ونيتشه وفرويد... وبعدهم الإحياء الفلسفي في علم الظواهر الهوسرلي.

فقط، بالضبط، وللاقتصار على هوسرل... ثمّة جانبان لديه. هناك الجانب الذي بفضله يُقيم هوسرل صرحًا كبيرًا (هل يمكننا تسميته بالضبط وجودي-لاهوتي؟) له معنىً عقلانيٌّ، لكنّ أفق هذا المعنى، لدى هوسرل نفسه، يبقى بعيدًا جدًا. ومن جهةٍ أخرى، يُفيد معنى المحاولة الظاهراتيّة الانطلاق بعد توقّف، لكنّه يُفيد أيضًا ضربًا من الانفتاح غير المحدود. لديّ انطباعٌ بأنّ الفلسفة لا يمكنها الاكتمال، حتى لو كان هناك أفق «الإنسانية الغربية الأوروبية». لدى هوسرل، يوجد عملٌ آخر يبدأ وسيُسمّيه هايدغر «التفكيك»، الذي تجدّد نشاطه على يد دريدا(Derrida)، وآبُو«Abbau" لكلّ نظام المعنى الغربي... إذاً، في هذه اللحظة، «الفلسفة محدودة»، لكن يمكن أيضًا أن نقول أنّها تبدأ من جديدٍ باستمرارٍ. وفي هذه الرؤية دولوز على حقٍّ...

-لكنّ دولوز وباديو يتّبعان المنهج البنيوي ويضعان النظريات بطريقةٍ إثباتيّة. بمعنى ما، هما فيلسوفان-فنّانان. إنّك في جانب "الترحيب بما هو قائم"، بالرغم من أنّ هذه العبارة ليست من تأليفك، وفي جانب ضرب من «الانفعالية»...

-إنّها مسألة التقليد بلا شكّ. أنا أنتسب إلى التقليد الألماني أكثر منهما، وفي هذا التقليد لا يمكن تفادي السلبي أو على الأقلّ يُضطرّ المرء إلى طرح السؤال حول ذلك. وربمّا بهذه الطريقة نصل قسرًا إلى العدمية (nihilism) بالمعنى الذي ينكشف فيه بلا ريب عدميٌّ ما أو شيءٌ ما في جهةٍ ما. لكن، كما يقول نيتشه، هناك عدميّةٌ ارتكاسيّةٌ وعدميّةٌ فعّالةٌ. والسؤال يتعلّق بمعرفة ماهيّة أو ما يعنيه هذا «الشيء الذي من شأن المعنى»، وهذا البطلان لكلّ الأفكار وكلّ المعاني التي تُنشئ العدمية.

هناك جملةٌ قالها نيتشه أحبّها كثيراً وهي: «إدخال معنىً. هذه المهمّة ما زالت لم تُنجَز تمامًا، ولا تتضمّن أيّ معنىً."[1] أظنّ أنّ هذه هي حقيقة العدمية. ولهذا أشعر بدهشةٍ كبيرةٍ عندما يُقال أن بلانشو يقول بلا ريب بالعدمية. لقد أمضى بلانشو وقته وهو يحاول أن يتعمّق في هذا «اللاشيء» أو هذا «الخواء المعنوي" الذي لاحظه، بوجه ما، بوصفه «الثمرة» وفي الوقت عينه بنيّة الكتابة. غير أنّ المعنى ليس مُنفردًا (يقول أدورنو: إنّ الكتابة هي ما يبقى عندما لا يكون هناك معنى) بالنسبة إلينا أظنّ أنّ ذلك

[1]- Frédéric NIETZSCHE, Fragments posthumes automne 1887 – mars 1988, trad. Pierre Klossowski, OEuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1976, p. 34

يشتمل على جانبين: من جهة، نقول: «لا يوجد شيء، إنّه الخواء» وليس هناك كلمات أخرى سوى الكلمات السلبية لتسمية ذلك. ولكن، من جهةٍ أخرى، نتوقّع أيضًا -يمكننا أن نفهمَ- أنّ هذه الكلمات خاطئةٌ، أو أنّ هذا الخواء ليس سوى خواء الدلالة كما نعرفها...

-بذلك تنقلب العدمية...

-عندئذ، أعلم أنّه يمكن القول إنّها جدليّةٌ...

-هذا مُطابق لذوق العصر... يكثر أولئك الذين يُكرّرون الحديث عن الجدلية...

-إذا كان مطابقًا لذوق العصر فنعم الحدث! لكنني أقول أنّه ينبغي التفكير في جدليّةٍ لامُتناهية لا تُفضي إلى نهاية التاريخ، في معنى أنّنا ظننّا أنّنا نستطيع الاعتقاد أنّ هيغل فكّر في تلك الجدلية. يجب ألّا ننسى أنّه في نهاية فينومينولوجيا الروح، يذكر هيغل أبيات شعرٍ قالها شيلر (Schiller) وقد عدّل فيها بعض الشيء: «في ما يتعلّق بالذهن المُطلق وكأس مملكة الفكر، وحدها الروح التي تكشف زبد اللاتناهي». ذلك شيءٌ لافِتٌ للنظر، نعني أنّ نهاية «فينومينولوجيا الروح» ليست بنهايةٍ، لكنها تنفتح على هذا «الفيض اللامُتناهي». الذات هي التي تختصّ بذاتها، التي لا تضع حدًا لذلك. وبوجهٍ ما، هي لا تختصّ أبدًا بذاتها.

-أولا تظنّ أنّه، أحيانًا، لا تَميل إلى «تحسين» هيغل؟

-لا. أنا لا "أحسّنه". فهيغل شخصٌ يسمح بالتفكير أبعد منك. ولتمحيص موضوعنا، الأمر المُفيد هو أنّ نهاية «فينومينولوجيا الروح» تتضمّن الاستشهاد بشاعر. وفي حين تنتهي الموسوعة (Encyclopédie) باستشهادٍ منقولٍ من أرسطو، ينتهي «فينومينولوجيا الروح» الذي هو أكثر «فعالية» وأكثر حركةً لأنّه أكثر «مأسويّة»، ينتهي بأبياتٍ لِأحد الشعراء. وهذا ليس من باب الصدفة.

-أظنّ أنّه يمكننا أن ننقل عن الشاعر هولدرلين (Hölderlin) قوله: «لا بأس! إذا لزم الأمر سنُحطّم قياثيرنا التعيسة ونصنع ما لم يصنعه الفنّانون، أي الحلم»[1]

-في جملةٍ كهذه لم يُفكّر هولدرلين في الثورة... وبالنسبة إلينا، ثمّة هنا شيءٌ بالغ الأهمّية إذ كما تعلمون لا وجود للثورة... ولهذا السبب يضع الفنّ نفسه في موقع الثورة، حيث إنّه لم يتوقّف عن

[1]- HOLDERLIN, Lettre à C. L. Neuffer, 1794.

ذلك منذ دادا (Dada). ليست فقط ثورة داخل الفنّ وعالم الأشكال، بل هي مُرتبطةٌ بالثورة الاجتماعية والسياسية. إلى الآن يرى الفنّ أنّه مُجبرٌ على أن يكون ثوريًا، ربما آن الأوان عندئذ للثورة كي تُفكّر في نفسها من ناحيةٍ فنيّة...

- بالمعنى الذي قصده أتباع حركة ضدّ راهنيّة (حركة طالبية ضد الواقع) (situationniste)؟

-في الحقيقة، إنّ هؤلاء الأتباع أدركوا ذلك. لكنّ ما يُثقل كاهلَ خطابهم هو أنّ الميتافيزيقا ما تزال مطروحةً. يمكننا أن نلوم هذا الخطاب على اعتقاده بـ الفنّ الكبير (Grand Art)، وبأنّه يحتلّ موقعًا مُنيفًا، يمكن انطلاقًا منه القول «كل ذلك ليس سوى مشهدٍ وتمثيلٍ، لكن هناك الأصالة والحياة الحقيقية». على الضدّ من ذلك، يجب علينا فهم ما يعنيه العيش في عالمٍ غير أصيلٍ في حال حرصنا على الإبقاء على هذه الكلمة. سترى كيف يُفضي ذلك إلى مسألة الفنّ والتقنية. يقضي المرء وقته في القول أنّ التقنية ليست أصيلةً لأنّها غير فطريّة، بينما الزراعة البيولوجيّة يجب أن تكون أصيلةً وفطريّةً...

-هناك أيضًا الموقف المعُاكس، كموقف فرانسوا داغونييه (François Dagognet)، الذي -في مقالة متأخّرة- يمدح التقنية التي تَقينا من خشونة الطبيعة. أولئك الذين يؤيّدون التقنية مُنساقون إلى الإساءة إلى الطبيعة.

-لا أقول أنّه ينبغي «الإساءة إلى الطبيعة»، لكن هناك شيءٌ ننساه في كلّ اللازمات ضدّ التقنية، وهو الصعوبة الرهيبة المتُعلّقة بشروط حياة الإنسان في «الطبيعة». السؤال الذي يجب أن يُطرَح هو لِمَ تُوجد ثقافةٌ وحضارةٌ؟ أقصد حضارتنا الغربيّة التي اخترعت فكرة الطبيعة. لأنّه أساسًا، لا أملك الوسائل لقول ذلك بيقينٍ، لكن لديّ انطباعٌ بأنّه ليس ثمّة حضارةٌ أخرى غير الحضارة الغربية لديها هذه الفكرة عن الطبيعة. في الحضارات الأخرى، كالصينيّة مثلاً، ثمّة طريقةٌ للنظر مليًا في الطبيعة أو المشهد، الذي يضعها على الفور ضمن الفنّ. لذا فإنّ إشكاليّة المحاكاة (mimesis) تختفي تمامًا. وليس ثمّة طبيعةٌ إلا حين يكون هناك تفريقٌ تامٌّ ينتمي إلى الإنسان، مثل نظام اللوغوس (Logos) والمدينة (Cité)... أي عندما يكون هناك انهيارٌ لكلّ التغطية الأسطورية المقُدّسة. في هذه اللحظة هناك شيءٌ يُشبه الطبيعة. عندئذ سيثور مشكل لأنّ هذه الطبيعة تُعطى كنسق من التحقّق الذاتي، وما هو غير مكتملٍ، أو ما يكتمِل بعيدًا عن الاكتمال الفطري، أو يصبح إشكاليّةً. على ذلك ننسى أنّ أول من عرّف التقنية (technè) وهو أرسطو، عرّفها بوصفها ما يُحقّق غاياتٍ لا تُحقّقها الطبيعة. وبالنسبة

إلى أرسطو ليس هناك ما يُنذِر بالكوارث. أشعر بالفضول لمعرفة متى بدأنا فعلاً الافتراء على التقنية...

- هناك نقد التقنيات السيئة عند أفلاطون...

-نعم، لكن هناك الجيّد منها والسيئ، وليست (techné) بوصفها كذلك هي ما نُناقشه... علمْتُ للتوّ أنّ الكنيسة دانت، في البداية، القذّافة لأنّها بالغة القوة وكانت ميزاتها تمُكّنها من تخطّي الدروع. إنّه أمرٌ يُحرّك خيالي. ولم نكفّ عن إدانة الأسلحة الفتّاكة... وتمُثّل القذّافة قفزةً تقنيةً، لكن في هذا النوع من الإدانة –ولا أقول أنّه لا ينبغي إيجاد حلٍّ لاستخدام الأسلحة!- شيءٌ بلا قيمة. وبدا الأمر كما لو أنّ هناك ضربًا من السلاح والقتال طبيعيًّا. وطالما أنّ القوة الجسدية تُستخدَم في استعمال السيف أو القوس، فهذا يبقى مقبولاً، في حين أنّه عندما تكون لدينا هذه القوة الإضافيّة التي أوجدها معلاق القِدر، يصبح ذلك مُدانًا...

-ليس من الصدفة أنّك كتبْتَ عن التقنية (techné) في مقالةٍ حول الحرب[1]. هنا يُطرَح المشكل بحدّةٍ أكثر.

-بالتأكيد. لكنّ التقنية تكشِف -في كلّ مكانٍ لا فقط في الحرب- القدرة المُدمّرة التي تُوازي القدرة البنّاءة. قِيل لنا أنّ الشاشات من شأنها أن تتسبّب في تلف العين، وربما يكون هذا صحيحًا. وأفكّر في الأمر بسبب البريد الإلكتروني. ففيه يطرأ على الشكل الخطّي -أي الرسالة كموضوع- ضربٌ من التدمير والتوافق. وأنا حسّاسٌ تجاه ذلك، بيدَ أنّ الأمرَ لا يمنع أنّه في الرسائل التي أتلقّاها يبقى هناك دائمًا -بالرغم من كل شيء- شيءٌ خاصٌّ بمؤلّفي تلك الرسائل. أَهِيَ آثار أم بقايا؟ لا سبيل إلى تدمير هذا.

[1]- « Guerre, Droit, souveraineté – Technè», in Etre singulier pluriel, Galilée, 1996.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تُشكّل بجملتها مفاتيحَ معرفيّةً للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحولات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم، وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

عالم المفاهيم

مفهوم التقنية

خضر إ. حيدر

مفهوم التقنية

دلالة المصطلح، ومعانيه، وطرق استخدامه

خضر إ. حيدر[*]

يضيء هذا البحث على مصطلح التقنية في معانيه ودلالاته اللغوية والاصطلاحية، وكذلك على طرق استعماله في الأدبيات العلمية والثقافية الحديثة. كما يتناول الباحث في هذا المجال أبرز المفاهيم والمصطلحات الفرعية ذات الصلة مثل التكنولوجيا والتطور والتقدم والعلوم التجريبية، هذا بالإضافة إلى التقنيات التي شهدتها التجربة الإنسانية الحديثة، وخصوصاً تلك التي تتعلق بتقنيات النانو والميديا والاستنساخ وسواها.

المحرر

معنى المصطلح ودلالته

التقنية أو كما تعرف بـ(Technology) هي كلمةٌ إنجليزيّةٌ مشتقّةٌ من(techno) و (logia) حيث تعني (techno) الفن و الحرفة، وتعني (- logia) الدراسة و العلم. أما على الصعيد الاصطلاحي فإنّها تعني التطبيقات العلمية للعلم والمعرفة في جميع المجالات التي يعيشها المجتمع الحديث في الغرب. وبعبارات أخرى تدل التكنولوجيا على الطرق التي يستخدمها الناس في اختراعاتهم واكتشافاتهم لتلبيةً حاجاتهم وإشباع رغباتهم. فقد كان لزامًا على البشر منذ أزمنة بعيدة جدًا أن يكدحوا ليحصلوا على المأكل والملبس والمأوى. ولقد قام الإنسان عبر العصورً باختراع الأدوات والآلات والمواد، والأساليب لكي يجعل العمل أكثر يُسرًا. كما اكتشف أيضًا الطاقة المائيّة والكهرباء وغير ذلك من مصادر الطاقة التي زادت من معدّل العمل

---

*ـ صحافيٌّ وباحثٌ في اجتماعيات التواصل ـ لبنان.

الذي يقوم بإنجازه. وبناءً على هذا التعريف العام تشمل التقنية أيضاً، استخدام الأدوات والآلات والمواد والأساليب ومصادر الطاقة لكي تجعل العمل ميسورًا وأكثر إنتاجيّةً. وتعتمد الاتصالات الحديثة، ومعالجة البيانات على التقنية، وخاصة تقنية الإلكترونيات. إلى ذلك يستخدم المصطلح أحيانًا لوصف استخدام معيّن للتّقنيات الصناعية الطبّيّة العسكرية إلخ. وتهدف كلّ واحدة من التقنيات المتخصصة إلى أهداف محدّدة وتطبيقات بعينها، كما أن لها أدواتها ووسائلها لتحقيق هذه الأهداف. وتُعَدُّ مهنة الهندسة مسؤولةً عن الكثير من التقنيات الصناعية الحديثة[1].

علاقة التقنية بالعلم

يلاحظ المختصون أن ثمة خلطاً كبيراً بين كلٍّ من العلم والتقنية. وفي هذا المضمار يقول هؤلاء أنّ هاتين المفردتين بالإضافة إلى جميع المصطلحات أو المفردات المتفرعة عنهما تحمل صفة الترادف. أي أنّها تدل على المعاني نفسها. إلا أنّ الحقيقة تختلف عن ذلك تماماً، فضلاً عن أن هذه الاعتقادات تندرج تحت قائمة اللُبس والخطأ التي يجب تصويبها وتقويمها. فعلى سبيل المثال يشكل العلم ميداناً معيناً، بينما تشكل التقنية ميداناً آخرَ تماماً، وإنّ أيّ التقاء بينهما يجعل من العلاقة تكامليّةً وترابطيّةً ويمكننا وصفها أيضاً بالعلاقة التبادلية، ولا يمكننا الحديث عن هذه المفردات تحت مسمّى التشابه أبداً.

في ما يلي سنسلط الضوء على المعنى الدقيق لكلٍّ منهما، وكذلك على أبرز الفروقات التي تميّزهما الواحد عن الآخر:

أولاً العلم: يُعبرّ مصطلح العلم بمفهومه العام عن المنهج الضخم الذي يضمّ مجموعة المعارف، والأفكار، والمهارات، والمعلومات النظرية غير التطبيقية، التي اكتشفها العقل البشريّ عن طريق الملاحظة والتجربة والشعور، والتي ما زال يكتشفها بشكلٍ مخطّط ومقصود أو غير مقصود، ويسعى إلى تطويرها وتنميتها مع الوقت. ويضمّ هذا المصطلح كافّة الحقائق التي عرفها الناس حتى اليوم في مختلف المجالات النظرية سواءً الاقتصاديّة، أو الاجتماعيّة، أو الثقافيّة، أو الإنسانيّة، أو الطبيعيّة، أو التاريخيّة أو غيرها، ويمثل العلم أحد أهمّ الركائز التي يقوم عليها تقدم المجتمعات وتطوّرها، وتحقيق العيش الكريم لكافة البشر.

ثانياً التقنية: تمثل التقنية الجانب التطبيقيّ من العلم، أي إنّها عبارةٌ عن ذلك النشاط الذي يُترجم من خلاله العلم على أرض الواقع. وهي تترجم آخر ما توصّل إليه العقل البشري من الأدوات والطرق التكنولوجية الحديثة والمتطوّرة التي من شأنها أن تسهّل الحياة على البشر في مختلف المجالات، والتي تهدف بشكلٍ رئيسيٍّ إلى اختصار الوقت والجهد، وجعل الحياة أقلّ تعقيداً. كما تساهم هذه الطرق في تضييق المسافات التي تفصل بين العوالم حيث تجعل العالم قريةً صغيرةً

[1]- - "What is Technology?", www.edu.pe.ca, Retrieved 282018-10-. Edited. Andy Lane 14- 9- 2006

يستطيع الإنسان من خلال التقنيات الحديثة الوصول إلى كل ما يريد بأسهل السُبل وأقلّها حاجة للجهد البدني والعقلي. وعليه يختلف العلم عن التقنية، من جهة أنّ العلم نظريٌّ بينما التقنية تطبيقيّةٌ، كما أنّ العلم يتمّ بالملاحظة، والتعلمّ، والحفظ، والفهم بشكل قد يكون مقصوداً أو غير مقصود، بينما التقنية تحتاج إلى تدريب وتأهيل مسبق للتمكّن من التعامل معها، ويشترك كلّ منهما في أنّهما يخدمان البشرية بشكلٍ كبيرٍ، وأنّهما أداةٌ حتّميةٌ لمستقبلٍ وحياةٍ أفضل[1].

«التقانة» في التعريف والاستعمال

هناك كلمةٌ رديفةٌ للتقنية وهي «التقانة». وغالباً ما تستعمل في المجال العام تبعاً للثقافات العالمية المتعددة. لكن لا تختلف مفردة التقانة عن مفردة التقنية من حيث المحتوى والمضمون. إلا أن دلالتها توسعت في الاستعمال المعجمي العربي. فالتّقانَة هي التعريب الذي اقترحه مجمع اللغة العربية بدمشق ثم اعتمدته جامعة الدول العربية. وهي كلمةٌ شائعةٌ أيضاً بلفظ التكنولوجيا[2]. وقد عُرّفت كلمة التقانة بعددٍ من التعريفات، اخترنا من بينها ما يلي:

أ - التقانة هي: «تطبيق المعرفة على الأشياء ذات الأغراض الصالحة، وتعبر عن قدرتنا على تسخير مصادرنا لمنفعة الإنسانية. لذا فالتقانة هي تعني إيجاد طرقٍ أفضل وجديدة لحل المشكلات وسد الاحتياجات».

ب - التقانة: هي: «استخدام المعارف والمهارات والمفاهيم بطريقةٍ إبداعيّةٍ لتصميم وصناعة منتجاتٍ ذاتٍ مستوًى جيدٍ».

ج - التقانة هي: «استخدام المعارف والمهارات والآلات لزيادة قدرة الإنسان على التحكم في إمكانات بيئته والاستفادة منها، ولجعل عمل الإنسان أسهلَ وأكثرَ إنتاجيةً».

د - التقانة هي: الوسائل الفنية التي يستخدمها الناس لتحسين محيطهم. كما أنها معرفة استخدام الأدوات والآلات لإنجاز المهمة بكفاءة. ونحن نستخدم التكنولوجيا للتحكم في العالم الذي نعيشه. والتقنيون أناسٌ يستخدمون المعرفة، الأدوات، والنظم لجعل حياتهم أفضلَ وأكثرَ سهولةً. فالناس يستخدمون التكنولوجيا (التقنية) لتحسين مقدرتهم للقيام بالعمل. فمن خلال التقنية يتحسن الاتصال بين الناس، ويزداد الإنتاج وتتحسن نوعيته، وتكون مبانينا أفضل حالاً باستخدام التقنية. كما أننا نسافر براحة أكبر وأسرع نتيجةً للتقنية. فالتقنية في كل مكان وبإمكانها توفير حياة أفضل. كما يتضمن هذا التعريفُ المسهب جميع أنواع التقانة بما في ذلك الفيتامينات، والتقنية المساعدة والتقنية المتكيفة.

[1] - راجع: رزان صلاح- مقالة منشورة على موقع: **https://mawdoo3.com**

[2]- التعريب الذي اقترحه مجمع اللغة العربيّة بـ «دمشق» وإعتمدته [الجامعة العربيّة] وعدّة دولٍ عربيّة لكن ليس كلّها. وهي شائعةٌ بلفظ الـ [تكنولوجيا]. راجع: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - أنظر موقع: «التقانة» -**ref>[http://www.arabacademy.gov.sy/- magazine.aspx**

بالنظر إلى هذه التعريفات الأربع -وغيرها كثير- يمكن صياغة بيانٍ واضح نسبياً حول مفهوم التقانة. فالتعريفات السابقة تشير في جزءٍ مهمٍّ منها إلى: استخدام المعارف والمهارات والمفاهيم والأدوات والآلات لغرض عمل وفعل الأشياء لإنجاز المهمة بكفاءة. أما الآلة فهي: عمل وفعل الأشياء لإنجاز المهمة بكفاءة، ولعل هذا هو ما نطمح إليه من التعليم الفني والتدريب المهني[1].

في أواسط القرن العشرين حققت التقانة إنتصاراً هاماً بقدرتها على استكشاف الفضاء. والتقانة تعرف اصطلاحاً بأنّها كل ما قام الإنسان بعمله، وكل التغييرات التي أدخلها على الأشياء الموجودة في الطبيعة، والأدوات التي صنعها لمساعدته في أعماله. في تلك الحقبة جرى تعريف التقانة بطريقتين: من ناحيةٍ هي تدل على «السعي وراء الحياة بطرق مختلفة عن الحياة»، ومن ناحيةٍ أخرى هي «مادة لا عضوية منظمة». يشهد هذا العصر تطوراً هائلاً وسريعاً في التكنولوجيا من حيث الجوالات وتطور أجهزة الحاسب الآلي، وشتى الطرق والتقنيات، حيث إنّها تقنياتٌ جذابةٌ وميسورةٌ لأغلب الناس، لكنها في الوقت نفسه مضرةٌ، فالتعرض الطويل لإشعاعات الحاسوب أو الجوال يؤدي إلى حدوث الإصابة بأمراضٍ سرطانيّةٍ بسبب كثرة الاستخدام أو الإفراط في سوء استخدامها استخداماً صحيحاً. فضلاً عن هذا فإنّه يمكن تعريف التقانة أو التكنولوجيا بشكلٍ أوسع باعتبارها الأشياء الموجودة بنوعيها، المادية واللاّمادية، والتي تم تخليقها بتطبيق الجهود المادية والفيزيائية للحصول على قيمةٍ ما. وفي هذا السياق، تشير التقانة إلى المعدات والآلات التي يمكن استعمالها لحل المشاكل الحقيقية في العالم.

إلى جانب التعريفات المتنوعة، يصنّف الخبراء دلالات هذا المصطلح بحسب أنواعه وخصائصه:

أولاً: أنواع التقانة

جرت العادة على تقسيم التقانة إلى ثلاثة أنواعٍ رئيسيةٍ وهي:

أ- تقانة موفرة لرأس المال، وهي من الأفضل استخدامها في الدول النامية.

ب- تقانة موفِّرة للعمل، وهي من الأفضل استخدامها في الدول المتقدمة.

ج- تقانة محايدة، وهي التي تزيد رأس المال والعمل بنسبةٍ واحدةٍ.

من هذا استنتجنا أن الهدف من التطور التقاني هو: نتيجة الحاجة المستمرة للرفع من إمكانيات المنتوج والاستجابة لرغبات الزبون[2].

---

[1]- راجع معنى «التقانة» – مركز أضواء الاستشاري للدراسات والبحوث - دمشق- 2004.

[2] - المصدر نفسه.

ثانياً: خصائص التقانة

1. التقانة علمٌ مستقلٌّ له أصوله وأهدافه ونظرياته.
2. التقانة علمٌ تطبيقيٌّ يسعى لتطبيق المعرفة.
3. التقانة عمليةٌ تمس حياة الناس.
4. التقانة عمليةٌ تشتمل مدخلاتٍ وعملياتٍ ومخرجاتٍ.
5. التقانة عمليةٌ شاملةٌ لجميع العمليات الخاصة بالتصميم والتطوير والإدارة.
6. التقانة عمليةٌ ديناميكيّةٌ أي إنّها حالةٌ من التفاعل النشط المستمر بين المكونات.
7. التقانة عمليّة نظاميّةٌ تعنى بالمنظومات ومخرجاتها وهي نظمٌ كاملةٌ أي إنها نظامٌ من نظامٍ.
8. التقانة هادفةٌ تهدف للوصول إلى حلّ المشكلات.
9. التقانة متطورةٌ ذاتيًا تستمر دائمًا في عمليات المراجعة والتعديل والتحسين[1].

ثالثاً: التقانة أو التقنية كأسلوب حياة

تعتبر التقانة أو التقنية مهمّةً كونها تُستخدم بجميع مجالات الحياة خاصةً العملية، فعندما نتأمل روتين حياتنا اليومية ونحاول أن نحصي أدوات التقنية، عندها سندرك أهميّة التقنية في حياتنا، مثل: استخدامنا للسيارات، والحاسوب، والإنترنت، والتلفون، والتلفاز، والآلات الكهربائية وغيرها الكثير. يمكن تعريف التقنية على أنّها كلّ ما يقوم به الإنسان من تغييرات أو تعديلات أضافها إلى الأشياء المتواجدة في الطبيعة، بالإضافة للأدوات بمختلف أنواعها والتي قام بصناعتها لتسهيل الأعمال التي يقوم بها، حيث إنّ التقنية تشمل مناحيَ كثيرةً في الحياة مثل: الغذاء، والدواء، والسكن، واللباس، والاتصالات، والمواصلات، والرياضة، والعلم وغيرها الكثير. استعمالات التقنية تستخدم التقنية في مجالات حياتنا بشكلٍ كبير، وهي: تقنية الاتصالات: تتضمن هذه التقنية تسهيل التخاطب والتواصل الإنساني مثل: الاتصالاتٍ المرئية، والهواتف الخلوية، وأجهزة النداء الآلي. التقنية المنزلية: وتشمل جميع النشاطات المنزلية، مثل: الأغذية المجمدة والمجففة، والمايكروويف، والآلات الكهربائية الخاصة بالمنازل. تقنية المعلومات: وتتضمن هذه التقنية جميع التطبيقات التي تعتمد على الحاسوب، مثل: البريد الإلكتروني، والإنترنت، والحواسيب المنزلية والمحمولة، وآلات المسح الرقمي، وأدوات التصوير. تقنية الترفيه والإعلام: وتشمل كل مجالات الترفيه التي تظهر بإطار رقميٍّ، مثل: الستلايت، والتلفاز، والمنشورات على الإنترنت، وأجهزة الراديو، وألعاب الفيديو. التقنيةً الطبية: وتتضمن جميع الأدوات، والأبحاث، والدراسات الطبية من أجل حل مشاكل جسم الإنسان والحيوان الناتجة عن

[1] - المصدر نفسه.

الأمراض والإصابات، مثل: الأعضاء الاصطناعية، واللقاحات، وضابط النبض وغيرها. تقنية التربية: وهي التي تتضمن تطبيق مبادئ علميّةٍ من أجل تسهيل وتبسيط التعلم والتعليم.

أنواع التقنية: تقنية لتوفير رأس المال، وغالباً ما يتم استخدامها في الدول النامية. تقنية لتوفير العمل: وغالباً ما يتم استخدامها في الدول المتقدمة. تقنية محايدة: والتي تعمل على زيادّة رأس المال والعمل.

خصائص التقنية: تعتبر علماً مستقلاً بأصوله ونظرياته وأهدافه. تُعدّ علماً تطبيقياً يهدف لتطبيق المعرفة. تخص حياة الإنسان. متكاملة أي تتضمن مدخلات وعمليات ومخرجات. شاملة لجميع عمليات التطوير والتصميم والإدارة. نظامية أي تُعنى بالمنظومات ومخرجاتها. هادفة من أجل حل المشاكل. مستمرة ومتطورة. مُستلزمات التطور التقني التقدم في العلوم الفيزيائية. يجب توفر علماء ومختصين على قدر المسؤولية. يجب توفّر الخيال العلمي. الحاجة الملحة وكما يقول المثل «الحاجة أم الاختراع». أهداف التقنية تنمية الابتكار في تحليل ودراسة المشاكل وإيجاد الحلول المناسبة. إضفاء المتعة والبهجة على الحياة العملية والعلمية. تطبيق قواعد السلامة العامة. ترشيد استعمال الموارد المتاحة في الطبيعة من أجل حل المشكلات باستعمال المواد الخام غير المستغلة. الحد من الأخطار الطارئة[1].

رابعاً: التقنية الحديثة ومخاطرها

في العام 2000 احتدم نقاشٌ حادٌّ داخل المجتمع العلمي. كتب بيل جوي، أحد مؤسسي سن كومبيوترز، مقالاً محرّضا دان فيه التهديد المميت الذي نواجهه من التقنية المتقدمة. في مقال له في مجلة «وايرد» (Wired) بعنوان مستفزٍّ، «المستقبل لا يحتاج إلينا»، كتب ما يلي: «إنّ أقوى تقنياتنا في القرن الحادي والعشرين -الإنسالية، والهندسة الجينية والتقنية النانوية- تهدد بجعلنا صنفاً مهدداً بالفناء». شكك ذلك المقال المثير في أخلاقية مئات العلماء المجتهدين الذين يعملون في مختبراتهم على مواضيعَ متقدمةٍ في العالم. تحدّى المقال فحوى بحوثهم نفسها، ذاكراً أن مزايا هذه التقنيات تتضاءل كلّها أمام التهديدات الهائلة التي تفرضها على البشر[2].

لقد وصف جوي واقعاً مراً عندما رأى أن التقنية الحديثة سوف تؤدي إلى تحطيم الحضارة. وحذّر من أن تنقلب ثلاثة من ابتكاراتها ضد البشر:

أولاً: ربما تهرب الجراثيم المهندسة بيولوجيًّا يوماً ما من المختبر وتدمر العالم. بما أنك لا تستطيع إعادة احتواء أنواع الحياة تلك، فربما تنتشر على نطاقٍ واسعٍ، وتطلق أوبئةً مميتةً أسوأ من تلك التي

[1]- راجع: هايل الجازي- ماهية التقنية - مقالة منشورة على موقع https://mawdoo3.com

[2] - ميشيو ماكو، مستقبل العقل، الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطويره وتقويته، ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ابريل (نيسان) 2017. ص 175.

ظهرت في العصور الوسطى. ربما تغير التقنية البيولوجية التطور البشري، خالقة «عدة أصناف غير متساوية ومنفصلة من البشر... ما يهدد مبدأ المساواة التي هي حجر الأساس في نظامنا الديموقراطي».

ثانياً: ربما تتحول «الإنساليات النانوية» إلى وحوش مستعرة يوماً ما، وتبذر كميات غير محدودة من «مادة رمادية لاصقة» تغطي الأرض، وتقتل أشكال الحياة كلها. بما أن هذه «الإنساليات النانوية» «تهضم» مواد عادية، وتخلق أنواعاً جديدةً من المادة، فقد تعمل بشكل سيئ وتصبح مسعورةً وتلتهم معظم الأرض. كتب يقول: «بالتأكيد ستكون المادة الرمادية نهايةً كئيبةً للمغامرة البشرية على الأرض، أسوأ بكثير من النار أو الجليد، والتي يمكن أن تنجم عن حادثةٍ مخبريةٍ بسيطة...»[1].

ثالثاً: ربما ستهيمن الإنساليات يوما ما على الأرض وتحل محل البشرية. ستصبح ذكيةً جدًّا بحيث تنحّي البشرية ببساطة جانباً. ستترك كملاحظة هامشيّة على عملية التطور. كتب يقول: «لن تكون الإنساليات بأيّ معنًى على الإطلاق أطفالنا... على هذا المنحى، ربما ستضيع البشرية».

ادّعى جوي أنّ الأخطار التي تطلقها هذه التقنيات الثلاث جعلت أخطار القنبلة النوويّة في الأربعينيات تبدو ضئيلةً بالمقارنة. في ذلك الوقت، حذّر آينشتاين من قدرة التقنية النووية على تحطيم الحضارة وكان يقول: لقد «أصبح من الواضح أن تقنيتنا تجاوزت إنسانيتنا». لكن القنبلة الذرية بُنيت بواسطة برنامجٍ حكوميٍّ ضخمٍ خاضعٍ للتنظيم الصارم، بينما تطور التقنيات الحالية يتمّ من قبل شركات خاصة، بتنظيم محدود، أو من دون تنظيم على الإطلاق. ثم يخلص إلى التأكيد بأن هذه التقنيات قد تخفف بعض معاناة البشر على الأمد القصير. لكن على الأمد الطويل، سوف تنقلب المعاجلة لأن هذه التقنيات ستطلق ابتكاراتٍ علميّةً ربما تهدد الجنس البشري[2].

حسب بعض العلماء فقد كان لهذا النقاش تأثيرٌ مباشرٌ في مستقبل الدماغ. في الوقت الحاضر ما زال علم الأعصاب بدائيًّا. يمكن للعلماء أن يقرأوا ويصوروا أفكاراً بسيطةً من الدماغ الحي، ويسجلوا بعض الذكريات، ويصلوا الدماغ بأذرعٍ ميكانيكيّة، ويمكّنوا المرضى المقعدين من التحكم في آلات حولهم، ويسكتوا مناطقَ معينةً من الدماغ بالمغناطيسية، ويحددوا مناطق الدماغ التي يصيبها الخلل في الأمراض العقلية.

مع ذلك، ربما تصبح قوة علم الأعصاب في العقود القادمة كبيرةً جدا. فالبحث العلمي الحالي على أعتاب اكتشافات علمية جديدة من المحتمل أن تذهلنا. قد نتمكن في يوم ما من التحكم في الأشياء حولنا بشكلٍ روتينيٍّ بقوة العقل، وأن نحمّل ذكريات على العقل، وأن نعالج أمراضاً عقليّةً، وأن نطور ذكاءنا، وأن نفهم الدماغ عصبوناً عصبوناً، وأن نخلق نسخاً احتياطيّةً للدماغ، وأن نتواصل بعضنا مع بعض بالتخاطر عن بعدٍ. عالم المستقبل سيكون عالم العقل.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 181.

[2] - المصدر نفسه.

لم يشكك بيل جوي في إمكانية هذه التقنية في تخفيف الألم والمعاناة البشرية. لكن ما جعله ينظر إلى هذه التقنية بفزع كان احتمال تطور أفراد ربما يسببون انقسام البشرية. في المقال، رسم جوي صورةً كئيبةً لنخبةٍ ضئيلة تمتلك الذكاء والعمليات العقلية المطورة، بينما تقبع جماهير الناس في الجهل والفقر. خشيةً أن ينقسم الجنس البشري إلى قسمين، أو ربما يتوقف عن أن يكون بشرياً على الإطلاق.

لقد غيّرت التقنية كلّ شيءٍ كما يقول العلماء ويضيفون: لم نعد مضطرين إلى البحث عن غذائنا، فنحن نذهب ببساطة إلى السوق المركزي. لم نعد نحتاج إلى حمل أغراضٍ تقصم الظهر، إذ أصبحنا بدلاً من ذلك نحملها بسياراتنا. (في الحقيقة، فإن التهديد الرئيس الذي نواجهه من التقنية، والذي قتل ملايين الناس، ليس الإنسالي القاتل أو «الإنساليات النانوية» المسعورة - بل هو أسلوب حياتنا المدلل، الذي خلق مستويات قريبةً من الوباء من السمنة والسكري وأمراض القلب والسرطان وغيرها. وهذه المشكلة جلبناها نحن إلى أنفسنا)[1].

4 - تقنية الاستنساخ

يعدُّ النجاح الصاعق لتقنية الاستنساخ[2] مثالاً مبهراً على ما أطلق عليه عالم الأنثروبولوجيا دان سبيبر اسم «عدوى الأفكار» أو «داء التصوّرات».. يعتبر انتشار الاستنساخ مثالاً إيضاحيّاً على تصوّر حادٍّ بصورة خاصّة. إنّه لمن الواضح أن الاستنساخ ليس مجرّد ممارسة في حقل التكنولوجيات الحيويّة، بل إنّه أيضاً «تصوّرٌ ثقافيٌّ»، حيث يمكن دراسة هذا التصوير الثقافي بوصفه كذلك، أي تفسيره. ويمكن لذلك ترجمته إلى تصوّرات أخرى أو وضعه في إطار جملة من التصوّرات الثقافيّة المترابطة[3]. يمكننا على سبيل المثال وضع التصوّر الثقافي «الاستنساخ» مقابل التصوّر الثقافي «النسل»، أو التصوّر الثقافي «النرجسيّة»، أو التصوّر الثقافي «الخلود»... إلخ. إن النسل والنرجسيّة والخلود هي تصوّراتٌ ثقافيّةٌ بالمعنى الذي قصده سبيبر، أي «تصوّرات تم توزيعها على نطاق واسع وباستمرار على مجموعة اجتماعيّة ما». بيد أن وباء التصوّرات يظهر هذه الخصلة التي هي أنّ التصوّرات الثقافيّة تتحوّل في أثناء بثها في المجموعة الاجتماعيّة، ولكنّها لا تتحوّل كيفما اتّفق: «إنّها لا تتحوّل بصورة اعتباطيّة، بل في اتّجاه المضامين التي تتطلب الحد الأدنى من الجهد العقلي، والتي تحدث تأثيراتٍ معرفيّةٍ أكبر».

ويمكن للمرء أن يرى بوضوح عمليّةً كهذه، وصفها سبيبر بأنّها قانونٌ، في حالة الاستنساخ، حيث مسح كل التعقيد الكامن في بيولوجيا الاستنساخ، ومسحت كافّة ضروب عدم الاكتمال والنواحي الإشكاليّة فيه لصالح تصوّرات ثقافيّة أكثرَ هيمنةً بكثير. كما يمكن للمرء أن يلاحظ أن هذه العمليّة تقود إلى نتائج شديدة المفارقة، لأنّ الاستنساخ رفضٌ بوصفه فقداناً للهويّة. وإذا كنتُ

[1] - ميشو ماكو، المصدر نفسه.
[2]- كلود دوبرو، الممكن والتكنولوجيات الحيويّة - ترجمة: ميشال يوسف - مركز دراسات الوحدة العربيّة - بيروت - 2007 - ص: 500.
[3]- Dan Sperber, La Contagion des idées: Théorie naturaliste de la culture (Paris: Odile Jacob, 1996), p. 52.

اثنين في كائن واحد فإنني لستُ وحدي. ويطعم للتو وهم وحدانيّة المجتمع بفاعليّة مخيفة. وإن جهةً أخرى، توجد الرغبة في الاستنساخ بوصفه بديلاً من الخلود، الأمر الذي يعتبر بالطبع شديد المفارقة. إن الأمر يتعلّق مع الخلود باعتقاد من مستوى ما لا يمكن إخضاعه للملاحظة. وتقودنا هذه الملاحظة إلى ملاحظة أخرى لسبيربر: «إنّ عدداً كبيراً، وربمّا أغلبيّة المعتقدات الإنسانيّة، لا تقوم على إدراك مواضيع الإيمان، بل على التواصل مع هذه الموضوعات». إن الاستنساخ يملك إذاً في مسيرة التصوّرات الثقافيّة مستقبلاً كبيراً من دون أن يتوافق بالضرورة مع أيّ حقيقة متواترة أو شائعة. هل يمكن تحييد فيروس الاستنساخ عبر إحلال تعبير أكثر حياديّةً يصعب معه تطعيمه بتصوّرات حسيّة؟ وقد تمّ اقتراح تعبير «نقل الخليّة النوويّة الجسديّة» (Somatic Cell Nuclear Transfer) باعتباره تعبيراً وصفيّاً أو تقنيّاً خالصاً لا يملك أي وجه ذي دلالة أنطولوجيّة فائضة. وتبدو عمليّة ممارسة دور الشرطة اللغويّة يائسةً إلى حدٍّ كاف، ففي سوق التصوّرات تبدو تلك التي تُعنى بتقطيع الكائن الحي أو تقسيمه وبتطعيمه ناشطةً بصورة خاصّة. وإذا لم نجرؤ على الاستنساخ التكاثري، فإنّنا يمكن أن نجرؤ على استنساخ الخلايا بهدف إنتاج أنواع خلايا خاصّة، بل أعضاء أيضاً، ولِمَ لا؟ ويمكننا أن نوصي أيضاً باستخدام خلايا الأرومة، سواءً أكانت بالغةً أم جنينيّةً، لغايات علاجيّة، ولا يمكن لأيّ منطق فلسفيٍّ جديٍّ أن يعارض ذلك. وهكذا تنفتح منظوماتٌ أخرى على الاستنساخ خلاف الاستنساخ التكاثري، منظوماتٌ لا تطرح الاعتراضات الأنطولوجيّة نفسها[1].

5 - تقنية الإستهلاك

منذ القرن الرابع عشر، كان للاستعمال المبكر للفعل «يستهلك» (Consume) دلالة إيحاء غير محبّذة -يُدمِّر، يُهلِك، يُضيِّع، يُبلي تماماً- حاضرة في الوصف الشعبي للسل الرئوي باعتباره هلاكاً. وتولّد عنه اسمان في الإنجليزيّة: «الإهلاك» (Consumption)، ومنذ القرن السادس عشر، المهُلك (Consumer)، وكلاهما يحمل معنى الدمار نفسه. وفي ما بعد اكتسبت لفظة «المستهلك» معنًى حيادياً، مع انبثاق الاقتصاد السياسي البورجوازي في القرن الثامن عشر، لوصف علاقات السوق، وصار المستهلك يقابل المنتج، وبالمثل، يقابل الاستهلاك الإنتاج، ثمّ، صار «المستهلك» و «الاستهلاك»، في مذاهب علم الاقتصاد، يدلان على مظاهر أفعال المتاجرة بالسلع في السوق والحسابات المتعلّقة ببعض نتائجهما المالية إفراداً وجمعاً. كان الاقتصاد السياسي يُعنى في الغالب بالقيمة المتغيّرة لموادِّه في التبادل، أكثر من الاستعمالات التي يمكن أن تودع فيها. ولم يتصوّر الاقتصاديّون الاستهلاك بوضوح باعتباره إشباعاً للحاجات الإنسانيّة من خلال وسائل اقتصاديّة إلاّ في بواكير القرن العشرين (Wyrwa, 1998: 436)، فصار معنًى ايجابياً لا معنًى حيادياً. وتعميم تبادل الأسواق، والحجوم المتسعة للبضائع والخدمات، ونتائج النمو الاقتصادي، هي التي تربط معاً بين معنيي الاستهلاك كصفقة متاجرةٍ وكدمارٍ ماديٍّ. وأبقى

[1] - كلود دوبرو – المصدر نفسه.

هذان المعنيان على استواء أضداد ظلت التوترات فيه تحمل دلالةً أخلاقيّةً وسياسةً ملحوظةً[1].

اندمجت إيحاءات الدمار والضياع السلبيّة في النقاش الأخلاقي والاجتماعي الشعبي لطرق استعمال الأشياء وإنفاق النقود في المجتمعات الحديثة. كانت الثقافات التطهريّة تشكك بالاستهلاك الحديث، لا فقط لكونه قد يشجع على الإنفاق المفرط بدل الادخار، بل أيضاً خشية أن يشجع على الرغبة في الأشياء الكماليّة ويعلو بها فوق الأشياء الضروريّة لإشباع الحاجات الإنسانيّة الأساسيّة. وتم توضيح عدم الثقة أيضاً بالدوافع الكامنة وراء الإنفاق المتزايد بألفاظ مثل الاستهلاك الجلي، وهو مصطلحٌ صاغه تيودور فيبلن (Veblen, 1899)، للإشارة إلى الميل الذي يميّز المنزلة الاجتماعيّة من خلال التباري باستعراض الممتلكات. وغالباً ما يُستعمل مصطلح الاستهلاك الجملي، الذي يحمل مشاعر الأسف لانتشار طلب مادة ذات مواصفات قياسيّة من نوعيّة فقيرة، ليدلّ على الاعتدال الثقافي. وحين اقترنت هاتان السمتّان السلبيتان في أواسط القرن العشرين بانتقادات التسليع المتزايد في المجتمع الرأسمالي، كما في تحليلات «مدرسة فرانكفورت» أو اليسار الجديد، تم تصويرهما باعتبارهما جزءاً من منظومة الهيمنة التي كانت تهدئ الطبقات التابعة من السكان. لقد أُمسك بالرأسماليّة ناقصةً لا فقط في علاقات الإنتاج فيها، بل أيضاً لأثرها في التشجيع على الخصوصيّة الضائعة، المجرّدة من المعنى، والسلوك الثقافي الموهِن.

شهدت أواخر القرن العشرين إعادة تقييم عميقة لمحيط الاستهلاك داخل علم الاقتصاد، القائم على الاحتفاء بسلطة المستهلك كمشترٍ في مناخٍ اقتصاديٍّ يفضل الأسواق، ومن منظور الدراسات الثقافيّة معاً.

مع ذلك، تستمر في الوجود تحفظاتٌ جوهريّةٌ على الاستهلاك (ما بعد) الحديث. فمفاهيم مثل مجتمع المستهلك وثقافة المستهلك ما زال يطغى عليها استواء الأضداد أخلاقياً وسياسياً. وتشمل الاعتراضات الأخلاقيّة والسياسيّة معايير الاقتصاد الحاليّة: النوعية المثيرة للخلاف للبضائع المنتجة جملياً، وتصاعد المشكلات البيئيّة، والتوزيع الدولي غير المتساوي بإفراط لموارد الاستهلاك، والميل نحو مصالح المستهلكين لتخطي مصالح منتجي البضائع والخدمات، كما في المعامل المتدنية. ويجري النقاش الأخلاقي حول فضائل النماذج المعاصرة في الاستهلاك وتبريراتها بمنأًى عن الوصول إلى نهايته.

6 - تقنية التنمية (Development)

في عدد من الاستعمالات المعاصرة، ما زال مصطلح التنمية يشير إلى معنى النشر والبسط والترقية والتغيير الذي يرثه من الكلمة الفرنسية من أواخر القرن السادس عشر (desvoleper).

[1] - طوني بينيت - لورانس غروسبيربرغ- مفاتيحُ اصطلاحيةٌ جديدةٌ، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت - 2010، ص 74.

يدرس علم النفس التطوري (Developmental) التغيرات والارتقاء في تفكير الأطفال والمراهقين والبالغين والكبار وسلوكهم. وينعكس هذا الاستعمال «للتطور»: كتغيّر وتقدم نحو هدف ما أيضا في لغة الموسيقى والتصوير والرياضيات. تُنزل المؤسسات التجاريةً مبالغَ طائلةً منً الأموال للتخطيط وتحسين المنتجات والخدمات، ويبرز «البحث والتنمية» (R&D) في جداول أعمال الاجتماعات الكبرى لأغلب الشركات. تحمل «التنمية»: بهذا المعنى معنى النقل نحو الإثمار، والتحسين، كما تحمله في بحث المستهلك من أجل الإنماء الشخصي. على أن هذه الفكرة عن التحسين تتضح مزيداً من الاتضاح في إنماء العقارات، في العلاقة بالأراضي بنصب مبان جديدة كبيرةٍ في الغالب، وهي حالة الضواحي والمدن، في فكرة الإنماء الحضري. هكذا «تصدّر رئيسً الوزراء الأسترالي السابق، بول كيتنغ، حلقات النقاش حول معمار سدني ومستقبلها كمدينة من الدرجة العالمية. وتمثل دعوته إلى فلسفة صقيلة للتنمية المستقبلية لسدني نقاشاً معاصراً يّجب الإبقاء عليه»(Sustainable Sydney Conference, 2001)[1].

يقول رايموند وليامز (Williams, R., 1983): إن الاستعمال الحديث الأكثر إثارةً للتنمية» يرتبط بطبيعة التغير الاقتصادي. مع ذلك استعملت الكلمة، منذ الحرب العالمية الثانية، وتم تطويعها كثيراً بحيث أضيفت مصطلحاتٌ مثل: التنمية الإنسانية، والتنمية الاجتماعية، وتنمية المحافظة، والتنمية العادلة، والتنمية المتركزة حول الناس، إلى معجم التدخل في شؤون ما يشير إليه وليامز مراراً بأنه البلدان المتخلفة (Underdeveloped) والبلدان الأقل نمواً، والبلدان «المتراجعة». وفي حين ما زالت كلّ هذه المصطلحات الطيعة ترتبط بالتغير الاقتصادي، فإنّ لكلٍّ منها أهميةً بلاغيّةً مختلفةً في نقاشات أواخر القرن العشرين وبواكير القرن الحادي والعشرين للتنمية.

تم تحسين التنمية بالمعنى الذي استخدمه وليامز من قبل بنوك التنمية التعددية. في مؤتمر بريتون وودز عام 1944، دفعت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة نحو تأسيس «البنك الدولي للإعمار والتنمية»، المعروف أوسع باسم «البنك الدولي»، الذي أعد لتسهيل الاستثمار الخاص في أوروبا والبلدان الفقيرة غير الاشتراكية. من خلال تقديمه القروض، كانت الأولوية الأولى لدى المصرف تتمثل في إعمار أوروبا، ولكنّه في وقت مبكر منذ عامي (1948 و1949) قدم أيضاً قروضَ مشاريعَ خاصة إلى بلدان في أميركا الشمالية. في الوقت نفسه، أسس حلفاء الحرب العالمية الثانية، متبعين نموذجَ خطة مارشال، برامج ثنائيّة لتوفير الدعم لإعمار أوروبا وأجزاء من آسيا. وقد عدّ توفير ما صار يعرف باسم مساعدة التنمية للمساعدة في تأسيس البنى الاقتصادية والاستقرار السياسي، ومن ثم لمنع انتشار الشيوعية. (بقي يعتقد لفترةٍ أن مصطلح المعونة (aid) لمساعدة التنمية مصطلحٌ موفقٌ، على الرغم من أن هوس وسائل الإعلام بالمركبات الجذابة قد استقر مؤخراً على مصطلحات مثل «المعونة

[1] - طوني بينيت، لورانس غروسبيربرغ، مفاتيحُ اصطلاحيةٌ جديدةٌ، ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط-1، بيروت 2010، ص 218.

الاسترالية» (Ausaid) و«المعونة النيوزلندية» (Nzaid) و«المعونة الأميركية» (USAID)[1].

7 - تقنيات التجربة (Experience) والتجريبي (Empirical)

التجربة من أكثر الكلمات استخداماً وتملّصاً في اللغة. كانت ذات يوم شديدة الارتباط بـ «التجريب» (experiment)، كما في قول سبنسر: «دفعتْه إلى القيام بتجربة/ على وحوش البريّة» (الملكة الجميلة، 1596)، غير أن ذلك المعنى، كما لاحظ رايموند وليامز في "مفاتيحُ اصطلاحيّةٌ"، أُهملَ منذ زمن بعيد. وفي الوقت الحاضر غالباً ما تستعمل الكلمة في عدد من الطرق المتداخلة وأحياناً المتناقضة التي تنطوي على لجوءٍ إلى الوقائع المعيشة واليقينيات الميتة (أحياناً أخرى). فمن ناحية، هناك المعنى الذي تؤشره على نحو مثير أغاني البراءة والتجربة لبليك وكذلك الاستعمال اليومي، وهو المعنى الذي يرى أن التجربة هي شيءٌ مريرٌ وتهذيبيٌّ: على سبيل المثال، حين نكبر من الطفولة إلى الكبر، نتعلم بالتجربة أن العالم لا يمكن تشكيله وفق رغباتنا. وعند الشعراء الرومانسيين وجميع من تأثّر بهم منذ بواكير القرن التاسع عشر، فإن تراكم التجربة عمليّةٌ بائسةٌ فيها، كما يعبّر وردزورث، «تبدأ ظلال السجن بالانطباق/ على الفتى الذي يكبر» (1806). ومن ناحية أخرى، هناك المعنى الذي تكون فيه «التجربة» شيئاً مرغوباً فيه إلى حدٍّ كبيرٍ لأنّه ينم على نمط مركّزٍ وحذر حسياً من العيش في العالم؛ فالحديث عن شيءٍ باعتباره «مجرَّباً» يعني القول أنّه خارج ما هو اعتياديٌّ بشكلٍ بارز، سواءً أكان جيداً أم رديئاً، ولا شك في أن سؤال جيمي هندركس: «هل أنت ذو تجربة؟» (1967) قدّ أوحى بعالمٍ إدراكيٍّ ومعرفيٍّ لا يتوفر لدى البشر العاديين الذين لم يواجهوا بعد تجربة جيمي هندركس. (هنا يوجد معنى إضافي، يرتبط بالعقاقير التأثيرية أقل مما يرتبط بالجنس، تكون فيه «التجربة» مجرّد اختصارٍ للتجربة الجنسيّة، وهي تُطلب أو تُخشى لذلك السبب وحده)[2].

وبعموميّة أكثر، تدل «التجربة» على عالم الصلابة الصخريّة واليقين، على النقيض من التجريدات الهوائيّة في الفلسفة والنظريّة الاجتماعيّة. وهي غالباً ما تمنح السلطة حين تُقرَن بتجربة الحياة المباشرة في مقابل «التعلم من الكتب».

8 - التجريبي (Empirical) أو التقنية الواقعية

يحتفظ مصطلح التجريبي والتجريبية (empiricism) بصدى ما سمّاه رايموند وليامز في "مفاتيح اصطلاحيّة" بـ «الاقتران القديم بين التجربة والتجريب» (Williams, R., 1983: 116): حيث يوحي المصطلحان بمنهجٍ يقوم على الانطباعات الحسيّة، والممارسة الماديّة، و/ أو المعطيات الملموسة التي تجمع عن طريق المحاولة العشوائيّة، في مقابل المناهج التي تعتمد في الأساس

[1] - المصدر نفسه.

[2] - طوني بينيت – لورانس غروسبيربرغ – مفاتيحٌ اصطلاحيةٌ جديدةٌ، ترجمة سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط-1، بيروت 2010، ص 169.

على الاستشهاد بمذهب سابق أو تطبيق الممارسات والقواعد الموروثة. وفي الفلسفة الغربيّة، غالباً ما كانت تُماهى التَجريبيَّة بالاعتقاد بأنّ البشر هم «ألواحٌ بيضاءُ» تتعلم بالممارسة والتجربة المتراكمة، التي توضع على هذه الأسس، في مقابل نظريّات الإدراك «العقليّة» القبليّة؛ وبعبارة أكثرَ عاميّة، تعارض التجريبيّة بالنظريّة والتطبيق على العموم، كما هو الحال حين يقول الناس أنّهم أكثر اهتماماً بالدليل التجريبي أو الملاحظة التجريبيّة من أي مرجعيّةٍ متداولةٍ -في القضايا السياسيّة أو العقليّة أو الدينيّة- في كلّ ما يقولونه عن العالم.

ظهر المصطلحان في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر كجزء نقديٍّ من علمنة المعرفة مابعد كوبرنيكوس في الغرب، وبالذات، في ما يتعلق بالعلم والطب. وتشهد تجاريب غاليلو المحتفى بها، على سبيل المثال، على إرادة وليدة بين الناس المتطلعين إلى معرفة العالم الطبيعي، على وضع المعتقدات عن المادة والحركةً على أسس الملاحظة المباشرة لا على الأسس الكيفيّة التي كان يعلِّم بها آباء الكنيسة (في ما يتعلّق بالعلم) أو المرجعيّات الإغريقيّة القديمة مثل جالينوس (في ما يتعلّق بالطب) أتباعهم أن يؤمنوا بها. والحقّ أن ما يشار إليه الآن بوصفه «المنهج العلمي» إنمّا هو بالتحديد هذه الإرادة للتصرف بالملاحظات عن طريق التجريب، وتطوير إجراءات متبعة لقياس موثوقيّة الملاحظات وإمكان تكرارها. لذلك تحمل التجريبيّة معها إيحاءات بواقعيّةٍ جيّدةٍ تخلو من السفاسف، وتتبنى اليقينيّات المفترضة للعلم والواقعة العجماء. على أنّ «المنهجِ العلمي» نفسه، في الأيام الأولى من الثورة ما بعد الكوبرنيكية، لم يكن قد صيغ بعد صياغةً معياريةً، وكانت التجريبية قد اقترنت بالدجل والشعوذة كما اقترنت بالتجريب والملاحظة.

9 - التقنية الميدياويّة

لكن ما يبعد إنسان الأزمنة الجديدة، خاصّةً عن بداية تاريخه، هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم، والوضعيّة الأساسيّة ضمن الموجود. إنّ الوضعيّة الأساسيّة للأزمنة الجديدة هي الوضعيّة «التقنية». وهي ليست تقنيةً لأنّنا نعثر فيها على آلاتٍ بخاريّةٍ، أو أنّها في ما بعد المحرك المعتمد على الانفجار، بل على العكس من ذلك، فإنّ أشياء منٍ هذا النوع توجد فيها لأنّ هذا العصر عصرٌ «تقنيٌّ». إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليست فقط أداةً، أو وسيلةً يمكن أن يكون إنسان اليوم سيّدها أو ذاتها الفاعلة، فقبل ذلك وفي ما وراء هذه الوضعيّات الممكنة، نرى أن هذه اليقينيّة هي نمط تأويلٍ للعالم، تمّ إقراره من قبلُ، نمطٌ لا يحدّد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائيّة وصناعة المسليات، بل يحدّد كلّ موقف للإنسان -في إمكانياته الخاصّة- أي أنّه نمطٌ يضرب بميسمه كل قدراته على التجهيز. وهذا ما يجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكّم فيها، إلا عندما نخضع لها دون شرط ودون تحفظ. وهذا معناه: أن التحكم العملي في التقنية يفترض، من قبل، الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيءٍ، انطلاقاً من مخططاته وتصميماته، ليطبقها بدورها في فتراتٍ طويلةٍ، من أجل وضع

ما هو قابلٌ للاستمرار في وضعٍ مأمونٍ، بوعيٍ وسبق إصرارٍ، لمدّةٍ تطول قدر الإمكان[1].

هناك من ناحية، إمبراطوريات امتدّت فترتها على أمد آلاف السنوات لأن استمراريتها لم تتم إلّا على التكرار، لكن هناك من ناحيةٍ أخرى سيطراتٌ على العالم مخططٌ لها بوعي على أمد بضع آلاف من السنوات، وذلك عندما تستمد ضمانة الاستمرار من الإرادة التي ترى هدفَها الأساسي في المدّة الأطول بقدر الإمكان، بالنسبة إلى نظامٍ معيّن من الكتل الواسعة والكبيرة بقدر الإمكان. وهذه الإرادة هي ماهيّة ميتافيزيقا العصور الجديدة منذ ثلاثة قرون، فهي تبدو في أشكال وهيئات متنوّعة ليست متأكّدة لا من ذاتها ولا من ماهيتها. أن يكون على هذه الإرادة أن تتوصل في القرن العشرين إلى صورة اللامشروط، فهذا ما فكر فيه، بوضوح، نيتشه من قبل. إن الإرادية التي تشارك وتساهم في إرادة الهيمنة اللامشروطة للإنسان على الأرض، تحتوي في ذاتها، بالقدر نفسه الذي يتطلب فيه إنجازها لهذه الإرادة، على الخضوع للتقنية، وهو الخضوع الذي لا يتجلى أيضاً على شكل إرادةٍ مضادةٍ ولا إرادة بل كإرادة، وهو ما يعني أن هذا الخضوع ساري المفعول هنا أيضاً.

ولكن عندما نؤول تحقق هذه الإرادة الميتافيزيقيّة كـ «نتاج» للإصرار المسبق ولاعتباطية «المستبدين» و «الدول السلطويّة»، فإن ما يتحدث هو فقط الحساب السياسي والدعاية، أو غياب الحس الميتافيزيقي الخاص بفكر تورط منذ قرون - أو هما معاً مجتمعين. تقدم بعض الظروف السياسيّة، والوضعيّات الاقتصاديّة، والنمو الديمغرافي... إلخ فرصاً وقطاعات تطبيق مباشر لهذه الإرادة الميتافيزيقيّة لتاريخ العالم في الأزمنة الجديدة، لكنّها ليست أبداً هي أساسها ولا «هدفها» بالتالي. إن إرادة الحفاظ التي تؤول دوماً بإرادة إنماء الحياة وتطويلها، تشتغل بقصدٍ ووعيٍ ضد الخسوف والانتهاء ولا ترى في ما لا يدوم مدّةً قصيرةً، إلا تعثّراً ونقصاً.

10 - التقنية ونظرية الكوانتا

على الرغم من التطوّرات الهائلة في مسوحات الدماغ والتقنية العالية، يدعي كثيرون أن أصحاب هذه التقنية لم يفهموا سرّ الوعي، لأنه فوق مجال المنجز الذي حقّقوه. في الحقيقة، إنّ الوعي بحسب رأيهم أكثرُ أساسيةً حتى من الذرّات والجزيئّات والعصبونات، وهو الذي يحدّد طبيعة الحقيقة نفسها. بالنسبة إليهم فإن الوعي هو الوحدة الأساسيّة التي خلق منها العالم المادي. وللبرهنة على نظريّتهم، يشيرون إلى إحدى أعظم المشاكل في العلم كله، والتي تتحدى تعريفنا للحقيقة نفسها: معضلة قطة شرودينغر. حتى اليوم، ليس هناك توافق عام حول هذه المعضلة، حيث اتخذ حائزو جائزة نوبل مواقف متباعدة منها. ما هو على المحك ليس أقل من طبيعة الحقيقة نفسها، وطبيعة التفكير نفسه[2].

في العام 1925 طرح شرودينغر معادلته الموجية الشهيرة، والتي تحمل اسمه، وتعد إحدى

[1] - راجع: مقاربات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر حول التقية.

[2]- ميشيو ماكو - مستقبل العقل - ترجمة: سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 2017، ص: 399.

أعظم المعادلات في التاريخ. لقد حققت المعادلة شهرةً فوريّةً، ونال عليها جائزة نوبل للعام 1933. وصفت معادلة شرودينغر بدقة التصرف الموجي للإلكترونات، وعند تطبيقها على ذرة الهيدروجين فسرت خصائصه الغريبة. وبشكل معجز، يمكن تطبيقها أيضاً على أي ذرة، وتفسير معظم خصائص عناصر الجدول الدوري. بدا كأن الكيمياء كلها (وبالتالي البيولوجيا) ليست سوى حلول لتلك المعادلة الموجية، إلى درجة أن بعض الفيزيائيين ادعوا أن الكون بأكمله، بما في ذلك النجوم والكواكب وحتى نحن، لا شيء سوى حلول لهذه المعادلة.

لكن الفيزيائيين بعد ذلك بدأوا يطرحون سؤالاً إشكالياً ما زال يتردد صداه حتى اليوم: لو وصف الإلكترون بمعادلة موجية، فما الذي يموج؟

في العام 1927 اقترح فيرنر هايزنبرغ مبدأً جديداً قسّم المجتمع الفيزيائي إلى نصفين. يذكر مبدأ عدم التأكد لهايزنبرغ أنه لا يمكنك معرفة موقع الإلكترون وعزمه معاً بشكلٍ مؤكد. عدم التأكد هذا ليس ناجماً عن بدائيّة أجهزتك، لكنه كامنٌ في الفيزياء نفسها. لذا فالمعادلة الموجية لشرودينغر وصفت في الحقيقة إمكانية العثور على الإلكترون. لقد قضى العلماء آلاف السنين يحاولون جاهدين التخلص من عامل المصادفة، ومن الاحتمالات في أعمالهم، والآن يسمح هايزنبرغ للاحتمالات بالدخول من الباب الخلفي.

يمكن تلخيص الفلسفة الجديدة كما يلي: الإلكترون جسمٌ نقطيٌّ، لكن إمكانية العثور عليه تعطى بعلاقةٍ موجيةٍ، وهذه الموجة تطيع معادلة شرودينغر، وتؤدي إلى مبدأ عدم التأكد.

انقسم المجتمع الفيزيائي إلى نصفين. على أحد الجانبين لدينا فيزيائيون مثل نيلز بوهر وفيرنر هايزنبرغ ومعظم فيزيائيي الذرة يتبنون بحماس هذه الصيغة الجديدة. وكانوا يعلنون يومياً تقريباً عن اختراقات جديدة في فهم خصائص المادة. منحت جوائز نوبل للفيزيائيين الكوانتيين كما تمنح الأوسكار. وأصبح ميكانيك الكم مثل كتاب للطبخ. لا يحتاج إلى أن تكون فيزيائياً محلقاً لتصنع إسهامات نجميّةً – عليك فقط أن تتبع وصفات ميكانيك الكم، وسوف تحقق اختراقاتٍ مذهلةً.

على الطرف الآخر، أثار حاملون قدامى لجائزة نوبل مثل ألبرت آينشتاين وإرفين شرودينغر ولوي دي بروي اعتراضات فلسفيةً. اشتكى شرودينغر، الذي ساعد عمله في بدء هذه العملية كلها، بأنه لو كان يعلم أن معادلته سوف تدخل الاحتمالية في الفيزياء، فإنه لم يكن ليخلقها في المقام الأول.

دخل الفيزيائيون في جدل استمر لمدة ثمانين عاماً، وما زال مستمراً إلى اليوم. من جهة يدعي آينشتاين أن «الإله لا يلعب النّرد بالعالم». ومن جهة أخرى يرد نيلز بوهر عليه بالقول: «توقّف عن إخبار الله بما عليه أن يفعل».

11 - العلم التقني والحقيقة الموضوعية

يعود مبدأ الحقيقة الموضوعية إلى مكتشف قانون الجاذبية "إسحاق نيوتن"، ويقوم هذا المبدأ على المعادلة التالية: تشبه الذرة والجسيمات تحت الذرية كرات فولاذيةً ضئيلةً، وهي توجد في نقاط محددة في المكان والزمان. ليس هناك اختلافٌ في تحديدٍ موقع هذه الكرات، كما يمكن تحديد حركتها باستخدام قوانين نيوتن في الحركة. نجحت الحقيقة الموضوعية بشكلٍ رائعٍ في وصف حركة الكواكب والنجوم والمجرات. وباستخدام النسبية، يمكن لهذه الفكرة أن تصف الثقوب السوداء، والكون المتمدد. لكنها تخفق في موقعٍ ما بشكلٍ مزرٍ، وهو داخل الذرة.

اعتقد الفيزيائيون الكلاسيكيون، مثل نيوتن وآينشتاين، أن الحقيقة الموضوعية أزالت في النهاية المثالية الذاتية من الفيزياء. وقد لخص والتر ليبمان هذا عندما رأى أن الحداثة الجذرية للعلم الحديث تقع بالضبط في رفض الاعتقاد... «بأن القوى التي تحرك النجوم والذرات مرتبطةٌ بتفضيلات العقل البشري».

لكن ميكانيك الكم سمح بعودة نوعٍ جديد من المثالية الذاتية إلى الفيزياء. في هذه الصورة، يمكن للشجرة قبل أن تلاحظها أن توجد في أيِّ حالة ممكنة من هذه الحالات (أي شتلة، محروقة، نشارة، نكاشات أسنان، مهترئة). لكنك عندما تنظر إلَيها تنهار الموجة فجأةً، وتبدو كشجرة. تحدث المثاليون الذاتيون الأصليون حول أشجار تكون ساقطةً أو لا. أما شخصانيو فيزياء الكم الجدد فإنهم يدخلون الحالات الممكنة للشجرة كلها.

كان هذا كثيراً جداً بالنسبة إلى آينشتاين، وكان يسأل ضيوفه في بيته: «هل يوجد القمر لأن فأراً ينظر إليه؟» بالنسبة إلى فيزيائي الكم، فالجواب بمعنى ما هو نعم.

تحدى آينشتاين وزملاؤه بوهر بالسؤال: كيف يمكن للعالم الميكروي الكمي (بقطط ميتة وحية في الوقت نفسه) أن يتعايش مع عالم الإدراك السليم الذي نراه حولنا؟ كان الجواب بأن هناك «جداراً» يفصل عالمنا عن العالم الذري، وعلى إحدى جهتي الجدار يحكم الإدراك السليم، وعلى الجهة الأخرى من الجدار تحكم نظرية الكم. يمكنك إزاحة الجدار لو أردت وستبقى النتائج نفسها.

مهما بدا التفسير غريباً فإنه درسٌ لثمانين عاماً من قبل فيزيائيي الكم. في وقت أحدثَ كانت هناك بعض الشكوك حول تفسير كوبنهاغن[1]. لدينا اليوم التقنية النانوية، والتي نستطيع بواسطتها التحكم في الذرات المفردة كما نشاء. وعلى شاشة مجهرٍ نفقيٍّ ماسحٍ تبدو الذرات مثل كرات تنس غائمة.

كما ناقشنا، يتجه عصر السيليكون ببطء نحو نهايته، ويعتقد البعض أن الترانزيستورات الجزيئية ستحل محل الترانزيستورات السيليكونية. إذا كان الأمر كذلك، فإن المشاكل المحيرة

[1]- تفسير كوبنهاغن هو ما وضعه نيلز بوهر وفيرنر هايزنبرغ وآخرون في السنوات 1925 إلى 1927 لشرح ميكانيكا الكم.

لنظرية الكم ستقع في قلب كلّ حاسوبٍ في المستقبل. ربما يعتمد اقتصاد العالم في النهاية على هذه المشاكل المعقدة.

12 - التقنية والعقل الكوانتي

تدّعي ميكانيكا الكم ونظرية الشواش أن الكون غير قابلٍ للتنبؤ، وبالتالي يبدو أن الإرادة الحرة الموجودة. لكن دماغاً مهندساً بطريقة عكسيةٍ مصنوعاً من ترانزيستورات سيكون بالتعريف قابلاً للتنبؤ. بما أن الدماغ المهندس عكسياً مطابقٌ نظرياً للدماغ الحي، لذا فالعقل البشري حتميٌّ أيضاً، وليست هناك إرادةٌ حرة. من الواضح أن هذا يناقض المقولة الأولى.

تدّعي أقليةٌ من العلماء أنك لا تستطيع مطلقاً هندسة الدماغ عكسياً، أو حتى خلق آلة تفكر بحق، بسبب النظرية الكوانتية. الدماغ، كما يحاججون، جهازٌ كوانتيٌّ، لا مجردُ مجموعةٍ من الترانزيستورات. بالتالي، فمصير هذا المشروع هو الإخفاق المحتّم. في هذا المعسكر الفيزيائي يوجد روجر بنروز من جامعة أكسفورد، العلامة في نظرية النسبية لآينشتاين، وهو يدّعي أن العمليات الكوانتية ربما هي المسؤولة عن وعي الدماغ البشري. يبدأ بنروز بالقول أن الرياضي كرت غودل برهن أن علم الحساب غير تام، أي إن هناك مقولات صحيحة في الرياضيات لا يمكن البرهنة عليها باستخدام بديهيات الحساب. بالمثل، ليست الرياضيات فقط غير تامة، لكن الفيزياء كذلك أيضاً. يختم بالقول أن الدماغ أساساً جهازٌ ميكانيكيٌّ كوانتيٌّ، وأن هناك مشاكل لا يمكن لأيّ آلةٍ أن تحلّها بسبب نظرية غودل في عدم الاكتمال. لكن البشر يمكنهم حل هذه المعضلات باستخدام البديهة.

بالمثل فإن الدماغ المهندس عكسياً مهما بلغت درجة تعقيده ما زال مجموعةً من الترانزيستورات والأسلاك. في مثل هذا النظام الحتمي، يمكنك أن تتنبأ بدقةٍ بتصرفه المستقبلي لأن قوانين الحركة معروفةٌ جيداً في النظام الكوانتي، مع ذلك فإن النظام غير قابلٍ للتنبؤ ضمنياً. كل ما يمكنك حسابه هو احتمال أن شيئاً ما سيحدث، بسبب مبدأ عدم التأكد.

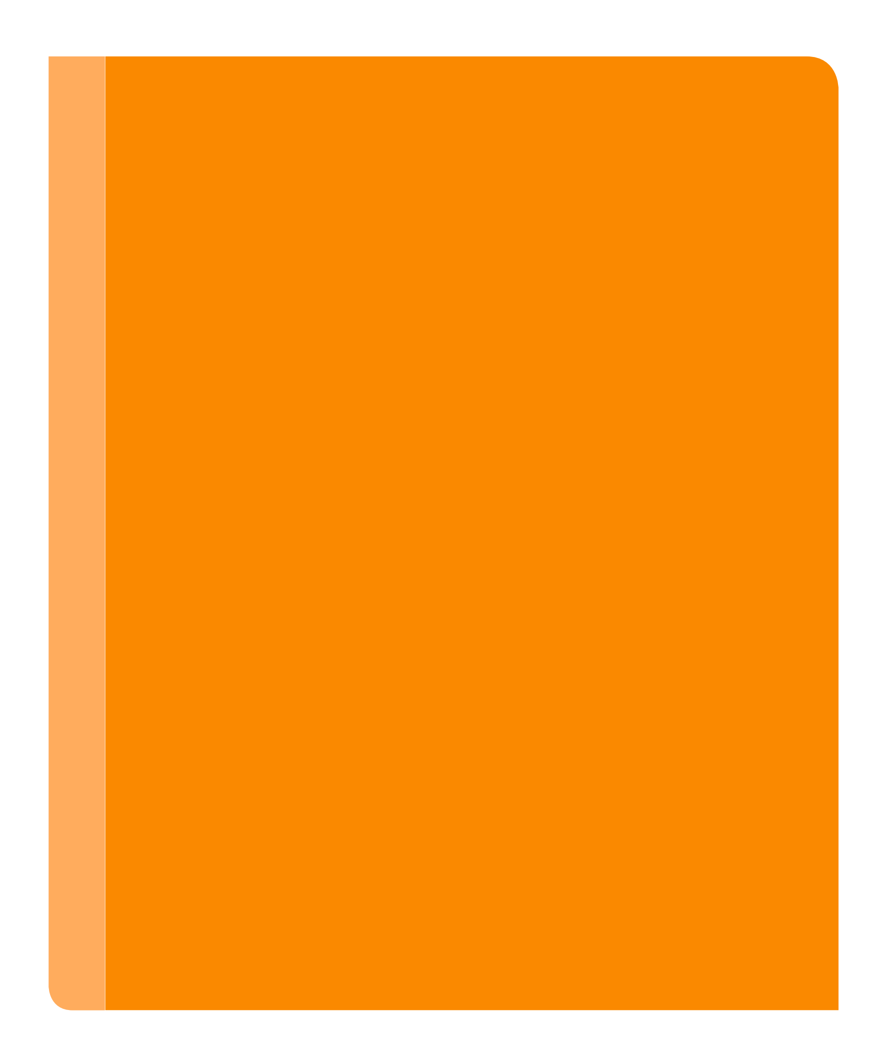
إذا تبين أن الدماغ المهندس عكسياً لا يمكنه إعادة إنتاج التصرف البشري، فربما يضطر العلماء إلى الاعتراف بأن هناك قوًى لا يمكن التنبؤ بها تعمل (أي تأثيرات كوانتية داخل الدماغ). يحاجج الدكتور بنروز بأن هناك داخل العصبون بنًى ضئيلةً، تُدعى أنابيب ميكروية، تسيطر فيها العمليات الكوانتية.

لا يوجد في الوقت الحاضر إجماعٌ بشأن هذه المسألة. بحكم ردود الفعل على فكرة بنروز عندما اقترُحت لأول مرة، من المضمون القول أن معظم المجتمع العلمي يشكّ في مقاربته، لكن العلم ليس سباقاً على الشعبية، لكنه بدلاً من ذلك يتقدم من خلال نظرياتٍ قابلةٍ للاختبار والتكرار والتخطئة.

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Fatima Ismael, chercheuse en philosophie des sciences. Elle y illustre l'aspect méthodologique en tant que moment constitutif du progrès scientifique, et outil principal de transformation du savoir. Elle vise à traiter la méthodologie de recherche de Lodan, Conn et Lacatouch, pour clarifier directement le continuum du progrès scientifique historique.

Dans la rubrique "Forum de l'Istighrab" on trouve un entretien intitulé "Techniques du présent", entre deux philosophes français. L'entretien se déroule à Strasbourg le 4 octobre 1998 entre Jean-Luc Nancy et Benoît Goetz. La discussion cible un éventail de thèmes relatifs à la technique et ses champs d'application. Les questions abordées relèvent de la technique, l'art et l'influence de la nature sur ces deux concepts; les deux interlocuteurs ont également évoqué d'autres sujets comme l'art, le travail, le chômage, le nihilisme et la nature qui révèle le rôle de la technique dans tous ces domaines. Cela a pour conséquence la naissance d'un homme technophile.

Dans la rubrique "le monde des notions" on lit une étude intitulée "Le concept, son sens, ses significations et ses usages". Cette étude met en lumière le concept de technique et ses significations linguistiques et terminologiques, ainsi que ses usages dans les sciences et les cultures modernes. Le chercheur Khodhor I. Haïdar traite les notions principales et les concepts dérivés relatifs à la technologie, le développement, le progrès et les sciences empiriques, ainsi que les techniques produites par l'expérience humaine moderne, notamment les nano-technologies, les médias et le clonage, etc.

du philosophe russe Nikolai Alexandrovich Berdyaev qui vise à transformer l'esprit de la créativité technique en une époque spirituelle destinée à réaliser des fins humaines, plutôt que d'être un phénomène pour promouvoir l'aliénation de l'homme vis-à-vis de lui-même et de sa société.

-le professeur de philosophie contemporaine Ghidhan Assayed Ali écrit un article intitulé "Atteintes techniques au sacré". Il y dénonce les résultats des applications techniques dans ses différents domaines. Il part de la place éminente accordée par Dieu à l'homme, et montre les atteintes massives à l'humanité à la suite de l'invasion actuelle technique.

-sous le titre "Bioéthique, technique et mutations contemporaines", le chercheur irakien Amer Abed Zaïd al-Waeli approche les changements décisifs qui ont produit ce qu'il nomme "Âge de fin des espoirs philosophiques en matière du lien entre la science, la technique, la politique et la bioéthique". Sa vision est basée sur celle du philosophe allemand Jürgen Habermas qui s'intéresse à la critique de la raison technique, en adoptant des conceptions basées sur une théorie d'éthique de communication plutôt qu'une éthique instrumentale, et met en garde contre l'influence de l'Etat libéral, pour conduire la nature humaine à une époque plus libre vis-à-vis du despotisme technique.

-le chercheur égyptien Adel Abdessamii Awad aborde le problème de la technique, à l'époque de la modernité et la post-modernité, en tant que contexte dominant la vie de l'individu et des communautés de la société occidentale, notamment le flux énorme des informations et la guerre virtuelle qui a exercé une influence profonde sur la structure institutionnelle et étatique. L'objet de l'étude est de traiter les crimes informatiques du point de vue philosophique et sociologique, y compris celui de Hans Jonas.

-"Problème du progrès technique" est le titre de l'article écrit par

de Pittsburgh. Il traite la biotechnologie contemporaine, son développement et l'extension de ses applications. Cela porte à une contestation d'ordre théologique et des critiques passionnées en confrontation avec les démarches de l'expérience génétique et les résultats qui en découlent.

-le chercheur égyptien Haçan Hammad écrit un article intitulé "L'aliénation technique". L'article traite les effets catastrophiques de la nouvelle technique, en particulier le fait que l'homme se trouve incapable de dominer et se sent alors dépendant, notamment après la torsion du contexte de la modernité, où l'homme se confronte à des grands défis après le surplus technique des dernières décennies.

-sous le titre "La théorie critique de la technologie", le philosophe américain Andrew Feenberg condense les idées principales de la théorie critique de la technologie. Il cherche ensuite à montrer le lien qui lie la technologie et ses deux sources: la théorie critique adoptée par l'école de Franckfort, et les efforts primaires des études de la science et la technologie.

-le penseur soudanais Omar al-Amine Ahmad Abdallah écrit une étude intitulée "L'avenir numérique de l'Occident" en reprenant le cadre de référence théologique et idéologique sur lequel la civilisation européenne technique consiste. Dans cette reprise, le chercheur souligne les origines non culturelles de l'Europe et montre sa dimension barbare et l'influence profonde qui en découle. Il voit la technique comme un résultat historique de cette dimension. Cela est confirmé par les faits de l'Âge moderne, en particulier le déclin de la structure éthique de l'Occident.

Dans les cercles de débat, on lit:

-Sabrine Zaghloul Assayed, spécialiste de philosophie de la religion, a réalisé une étude intitulée "La technique et la solitude". Il est question de la technique en tant que aspect de l'œuvre

-sous le titre "La technique est origine", la chercheure égyptienne Safaa Abdessalam Ali Jaafar présente une nouvelle lecture de l'essai de Heidegger "La question de la technique". Cet article s'applique à lever certaines ambiguïtés sur la technique dans la mesure où Heidegger part de la question de la technique jusqu'à celle de l'existence, pour établir ensuite un rapport libre avec la technique.

-les deux chercheurs iraniens Mohçen Chirawand et Amine Azimi ont écrit un article intitulé "Ethiques de la créativité technique". Ils lancent une discussion sur la problématique du rapport non équivalent entre l'origine de l'homme et sa fin d'une part, et la technologie et la technique de l'information d'autre part. Ils prennent pour base la thèse de deux dimensions fondatrices, la dimension métaphysique de l'homme et la dimension physique unique de la technologie. Ils abordent les disciplines établies par l'anthropologie religieuse et opinions philosophiques.

-le professeur de la philosophie allemande Mouchir Bassil Aoun écrit un article intitulé "La technique moderne, fruit de la raison métaphysique occidentale". Le chercheur approche la question technique en tant que phénomène majeur de la métaphysique moderne, et synthèse de la raison métaphysique instrumentale. Pour lui, les lectures de Heidegger constituent un champ cognitif où l'approche impose un contexte inductif. Les incohérences du lien entre les composants principaux sur lesquels la raison métaphysique occidentale s'appuie, apparaissent alors: l'être, les êtres vivants et l'homme. L'essayiste cherche à dévoiler les dimensions ontologiques de la technique de manière telle que l'étude déboucherait sur la compréhension de l'influence profonde et destructrice exercée par la technique sur la réalité humaine contemporaine.

-"La biotechnologie" est le titre de l'étude de Ronald Cole Turner, professeur agrégé de théologie et de bioéthique à l'Université

Résumés du numéro 15 de la revue Al. Istighrab

Le numéro 15 de la revue al-Istighrab porte sur la question de la technique; il réunit des articles qui cherchent à approcher ce thème et rendre compte de ses principaux problèmes.

Dans la rubrique "Avant-propos", le rédacteur en chef Mahmoud Haïdar écrit un article intitulé "Idole de technologie et culte de l'objet". L'objectif de cet article est d'étudier une stratégie d'enracinement de la technique pour dégager son origine métaphysique. Il considère le phénomène de la technique comme une simple réduction de la vérité par les sens, après la séparation opérée par la modernité entre la réalité et la métaphysique. La technique devient alors une idolâtrie dominante au monde.

Dans la rubrique "Entretiens", on lit un entretien avec le professeur Asghar Taher Zada. Il traite des questions centrales liées au progrès technologique. Il répond également aux questions qui visent à organiser le lien entre l'homme et la technique, et examine la dialectique entre les sciences occidentales et la science religieuse.

Dans le "Dossier", on trouve les études et articles suivants:

-Sous le titre "Technophilie et technophobie, quelle critique possible?" le chercheur français Marc Grassin aborde la question de la technique. Cet article met en évidence la technique, supposée intrinsèque du premier mouvement de l'humanité qui est inspirée par elle. La recherche débouche sur le fait que l'aspiration à une technique centrale et humaniste, instrumentalisée par l'homme semble sombrer dès qu'on comprend la vérité de la subjectivité admise par le libéralisme contemporain.

Table des matières

Cercles de débat

Forum de l'Istighrab

Le monde des notions

Les résumés du contenu en français et en anglais

Table des matières

Avant-propos

Debates

Le dossier

October 4th, 1998 between the French philosopher “Jean-Luc Nancy” and his fellow contemporary professor of philosophy “ Benoît Gauthier”. The discussion covers a wide range of issues centered around technology and its areas of application. The topics covered included art and the extent of nature’s influence on both of their concepts. The two axes also discussed several topics such as art, work, unemployment, nihilism and nature, which revealed the role of effective technology in all these fields, which produced a technical person or a human being as a product of technology.

- In the section “The World of Concepts,” we read an article titled “The Indication of the Term, its Meaning and Methods of Use” by the researcher Khoder Haidar. This article sheds light on the term “technical” in its meaning, its linguistic and theological implications, as well as on the methods used in modern scientific and cultural literature. It also deals with the most important concepts and related sub-concepts such as technology, development, progress and experimental sciences in addition to the technologies witnessed by modern human experience, especially those related to nanotechnology, media, cloning and others.

approaches the critical transformations that have produced what he calls “the era of the end of philosophical hopes, especially in the relationship between science, technology, politics and biotics.” This is based on the vision of German philosopher “Jürgen Habermas,” And to adopt alternative perceptions based on the theory of communicative morality instead of the instrumental moral system, to warn against the domination of the liberal state and attaining with human nature to a more liberal era from technical despotism in its life.

- In his study, the Egyptian researcher “Adel Abdel-Samei Awad” discussed the problem of technology in the era of modernity and beyond as a dominant context over the life of the individual and civilizational groups in the Western society, especially in terms of the massive flow of information and the emergence of virtual war which has had an immense effect on the structures of foundations and states. The focus of this study is to address the phenomenon of informatics crimes from the point of view of a number of philosophers and sociologists, most notably is the German Hans Jonas.
- “The Dilemma of Scientific Progress” is the title of a research by the researcher in the philosophy of sciences “Fatima Ismail,” in which she highlights the methodological aspect as the most important component of scientific progress, and the main tool in the transformation of knowledge. Her endeavor in this research is to approach the methodology of research traditions with both “ Larry Laudan,” “ Thomas Kuhn” and “Imre Lakatos,” which illuminates directly the process of the historical scientific progress.
- «In the Forum of Istighrab” we will read “A debate between two French philosophers on “Techniques du Présent” (The Techniques of the Present). This conversation took place in Strasbourg, on

technology studies.

- The Sudanese thinker “Omar Amin Ahmed Abdullah” wrote about “The Future of the Digital West”, recollecting the theological and ideological underpinnings on which the civilization of technology in the Western Europe was based. In this recollection, he refers to the non-cultural origins of the European continent so he would show the barbaric dimension in which that continent had grown, and the profound resultant impact. In his opinion, the technology has come to be seen as a historical crop of this dimension, which is evidenced by the factivity of the modern era, especially in terms of the debacle of the moral and moral structure of the Western society.
- In the “Debate Sessions” section, a research group on technology is as follows:
- In a research titled “Technology and Isolation”, Professor of Religion Philosophy “Sabrin Zaghloul” speaks of technology and isolation, as reflected in the works of the Russian philosopher “Nikola Berdiyev” in his attempt to transform the spirit of technical innovation into a spiritual era used to achieve constructive human goals, instead of its being a phenomenon working on the alienation of man away from his self and his society.
- Professor of Contemporary Philosophy “Sayyed Ali” wrote an article titled “The Technical Violation of the Holy” criticizing the consequences of the application of technology in its various fields. He began his study from the high status of man attributed to the Almighty, showing the terrible violation that humanity is exposed to as a result of the technical invasion of the world present and future.
- Under the title “Biotics, Technology and Contemporary Transformations,” the Iraqi researcher “Amer Abd Zaid Al-Waeli”

modern metaphysics phenomena and the essential substance of its instrumental mind. He found in the reviews of the German philosopher Martin Heidegger in which the approach takes its extrapolating context in order to the resulting misbalance between the big constituents which the metaphysical western mind relies on: the being, the beings and man. The researcher endeavored to uncover the antological dimensions of the technology phenomenon so that it would result in comprehending the profound and the destructive effect which it inflicts on the contemporary human reality and its future.

- “Biotechnology” is the title of the research that was discussed by “Ronald Cole-Turner,” the Professor in theology and ethics at “Pittsburgh Theological Seminary.” He discusses in it the reality of contemporary biological technology, how it developed and the expansion of its applications which led to theological seminary protest and issuing severe critical stances towards the procedures of the DNA test and its consequences.
- The Egyptian researcher Hassan Hammad wrote about “Technical Alienation” and touched on the disastrous effects of the new technology, especially on the subject of the decline of human ability to control and his turning into a mere follower, especially after the new turn in the context of westernization of modernity, which put contemporary man in front of more severe challenges with The technical boom that has exploded over the past few decades.
- Under the title “Critical Theory of Technology,” The American philosopher “Andrew Feenberg” sums up the key ideas in critical theory about technology and then endeavors to demonstrate its relevance to its origins: the critical theory adopted by the Frankfurt School, and the initial efforts in the field of science and

- A study by the French researcher “Mark Grassin” titled “Technophilia and Technophobia: What Criticism Possible” in which he sheds light on technology as a matter including the first movement of humanity that has contributed to the influence on its symbolic and ontological reality. The study reaches a result denoting that dreaming about a central anthropological humanized technology for serving man would languish once the subjective reality adopted by contemporary liberalism is comprehended.
- Under the topic “The Origin in Technology,”
  The Egyptian researcher “Safaa Abdel Salam Ali Ja’afar” presents a new reading about the lecture by the German philosopher Martin Heidegger “The Question Concerning Technology” where she endeavored to extrapolate his writing so she would uncover the mystery of the purpose Heidegger aspires to especially that he aims to ask about technology so he could ask about the existence, then getting ready to get into a free relation with technology.
- Both Iranian researchers Muhsen Shirawnd and Sayed Amin Ozaymi jointly wrote an essay titled “The Ethics of Technological Inventiveness” in which they discussed the disproportionate relation between the origin of man’s reality and its purpose from one side, and technology and information technology from another side. Both writers depended on the hypothesis of projecting two fundamental dimensions namely they are the metaphysical dimension of man and the orphan physical dimension of technology. They expanded to the incoming teachings in the field of religious anthropology and the opinions of a few philosophers.
- Professor of German at the Lebanese University, Dr. Musheer Basil Aoun wrote using the title “The Modern Technology, the Fruit of the Metaphysical Western Mind” where he approached the technology question for its being one of the rather prominent

Summary of the Research Essays Included in the 15 th Issue of Al-Istighrab

The Crime of Technology
The Big Narrative of a World without a Spirit

Al Istighrab Quarterly Issue # 15 has been released as its topics and researches revolve about the question of "technology" as a notion, an exposition and criticism; the new issue includes a set of researches and studies both Western and Arabic which endeavored approaching this question and thoroughly presenting its rather salient problems.

- At the start, under the title "The Idol of Technology and Worshipping the thing " Mahmoud Haidar revisits the origin of technology and attributes it to its metaphysical origin. Also, he sees that this phenomenon is nothing but the resultant of reducing reality in the world of sense in the wake of the horrible separation which the Western modernization has brought about between reality and the metaphysical. By that, technology has turned into neo-paganism dominating the world.
- In the "Discussions" Section, we will read a debate by Professor Asghar Zadah that handles a set of central questions about technological development, and it answers a set of questions aiming to organize the relation between man and technology in addition to exploring the depths the current argumentation between the Western sciences and the science of religion.

contents

Debate Sessions

Al-Istighran Forum

The World of Concepts

Summaries of Researches and Articles

contents

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

15

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 5 - 4rd Year - 1440 H - Spring - 2019

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut-Lebanon- Airport Road- Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station- Al Joud Bldg. Block B- 4th Floor

Telephone: 00961-1-274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

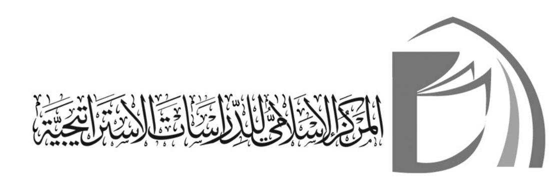
15

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying
and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.15 - 4rd Year 1440H. Spring- 2019





يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الإشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: 100$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: 150$، مؤسسات حكومية: 200$ بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الإسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية: ....

- العنوان بالتفصيل: ....

- البريد الإلكتروني: ....

- رقم الهاتف: أرضي: .... خلوي: ....

التوقيع:

ملاحظة : يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.15- 4rd Year - 1440 H - Spring 2019

الأسعار

لبنان 7500 ليرة لبنانية ـ مصر 45 جنيه

المغرب 50 درهم ـ تونس 15 دينار

العراق 7000 دينار ـ سوريا 1500 ليرة سورية

الأردن 3 دينار ـ ايران 30000 تومان

«السعر الإجمالي بما يعادل 5$»

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

ـ أفراد	100 $
ـ مؤسسات أهلية	150 $
ـ مؤسسات حكومية	200 $



تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594



مكتب بيروت

http://www.iicss.iq

http://istighrab.iicss.iq

istighrab.mag@gmail.com